This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
B 3 925 150

ALVMNVS BOOK FVND

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs

Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert

Von

Peter Petersen

LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Hamburg
Verlag von C. Boysen
1913

Digitized by Google

B3158
P4

Copyright 1913 by C. Boysen, Publisher, Hamburg.

Digitized by Google

MM

Meinem Schwiegervater

Conrad Zoder

in herzlicher Zuneigung

Digitized by Google

289283

Digitized by Google

Vorwort.

Im Jahre 1903 gab Wilhelm Dilthey im Kreise seiner Freunde, die seinen 70. Geburtstag feierten, eine Darstellung des eigenen Bildungsganges und zählte mit fesselnder Charakteristik die großen Gelehrten auf, die ihn geleitet und angeregt hatten. Unter den ersten nannte er den Philosophen Trendelenburg. Dilthey sagte wörtlich: „Und hier ist mir nun mein Lehrer und Freund Trendelenburg vor allen gegenwärtig, der auf mich den größten Einfluß gewann. Von seiner Machtstellung damals macht man sich heute keine Vorstellung mehr. Er hat die Macht nie gesucht, aber seiner Männlichkeit fiel sie zu — eine jener Kraftnaturen unsrer nordischen Küste." Wie wenigen ist in der Tat heute die Gedankenwelt, selbst der Name dieses Mannes bekannt, der nach dem einstimmigen Urteil von Männern so verschiedener Richtung wie Rosenkranz, Prantl, Bonitz, Paulsen, Eucken, sogar nach einem so wenig gerechten Beurteiler wie Fr. A. Lange, ein volles Menschenalter die Berliner Universität beherrschte, ja, kraft seiner unbedingt zuverlässigen und nie das Seine suchenden Persönlichkeit das preußische Schulwesen weithin seinem Einfluß unterstellen konnte! Selbst im Ausland, vor allem in England, fanden seine Forschungen Anerkennung und Aufnahme.

In der Philosophie erschütterte er die Allmacht der dialektischen Methode Hegels und setzte der spekulativen Philosophie die aristotelische entgegen. Unter ihm blühte zum ersten Male nach den Tagen Melanchthons wieder das Studium des Aristoteles in protestantischen Landen. Mit der besonders gepflegten Aristoteles-Philologie drang auch die Weltansicht des Stagiriten durch reine Quellen ins deutsche Geistesleben ein und bildet seitdem darin einen festen Bestandteil. Doch während das Verdienst blieb, entschwand das Gedächtnis dessen, dem es gebührt. Ein Beweis dafür genüge

Digitized by Google

hier: der Artikel Gerckes über Aristoteles in Paulys Realenzyklopädie vom Jahre 1896 II. 1012—1054 nennt den Namen Trendelenburgs nur bei Angabe der zweiten, nicht von ihm selbst besorgten Auflage seines großen Kommentars zu den drei Büchern über die Seele.

Unmittelbar nach dem Tode Trendelenburgs setzte die Kant-Philologie mit voller Kraft ein. Sie erschloß uns erst das rechte Verständnis der kantischen Philosophie. Allein sie bewirkte einen „Rückgang auf Kant" derart, daß die dazwischen liegenden Richtungen wie ausgelöscht erschienen, besonders die aristotelische; denn fast alle Kantianer neigen Plato zu, fühlen sich ihm verwandter als einem Aristoteles. Und doch vermag Kant so wenig wie Plato der realen Seite im Welterlebnis voll gerecht zu werden. Ihr Idealismus, nenne man ihn transzendental oder kritisch oder methodisch, bedarf der Erhebung zum Idealrealismus. Der kantische Idealismus mit dem aristotelischen Realismus recht vereint scheint mir für unser philosophisches Denken solchen Idealrealismus in höchster Form zu ergeben. Es bildete den reichsten Ertrag dieser Arbeit, wenn sie den Gegensätzen in dem Problem „Kant und Aristoteles" durch eine historische Erinnerung an ihren Ausgleich im Systeme Trendelenburgs nun auf einer höheren Stufe der philosophischen Entwicklung zu einer neuen Versöhnung den Weg bereiten würde. —

Der Gang dieser Untersuchung ließ sich durch ein Urteil Trendelenburgs über Darstellungen aus der Geschichte der Philosophie zu einem Teile bestimmen: „In der Geschichte der Philosophie erhält immer ein feingefügtes Mosaikbild den Wert des Echten und den Reiz sinnvollen Verständnisses. Es ist eine andere Kunst zu zeichnen, wenn man die Lichter aufsetzt und mit Schatten nachhilft, damit das Bild wirke. Aber höher als solche Wirkung steht in der strengen Wissenschaft die historische Bürgschaft des ungetrübten, ungekränkten authentischen Gedankens, die Genauigkeit des einzelnen, die Schärfe des Ursprünglichen in seiner nackten wirklichen Gestalt" (Beiträge III. 259.) Demnach wurde im 2. Teile das System ohne zu viel Kritisieren und Dreinreden entworfen, damit es an einer Stelle wenigstens sich geschlossen dem Leser darbiete. Die historisch-kritischen Untersuchungen sind im 3. Teile vereinigt. Dabei soll der

Digitized by Google

erste Abschnitt dieses Teiles den Untertitel der ganzen Arbeit rechtfertigen helfen. Die Behandlung der Philosophie Trendelenburgs ist freilich schon an sich ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles, aber in diesem Abschnitte sollte, soweit es nicht den Rahmen dieser Arbeit überschritte, ein Ausschnitt aus der Geschichte des Aristoteles in der protestantischen Welt seit der Reformation gegeben werden, der zugleich auf ein im einzelnen wenig erforschtes Gebiet hinüberführt. Er liefert ferner einen wirkungsvollen Schatten, demgegenüber sich die Größe der Lebensarbeit Trendelenburgs um so schärfer abhebt. —

Für Förderung dieser Arbeit habe ich besonders den Herren Geheimräten Eucken-Jena und Trendelenburg-Nicolassee b. Berlin zu danken. Der letztere hat mir mit größter Liebenswürdigkeit aus dem schriftlichen Nachlaß seines Vaters zur Verfügung gestellt, was mir erwünscht schien. Der größte Teil dieses Nachlasses wird später — mit dem Verbot des Abdrucks — der Berliner Bibliothek überwiesen werden.

Hamburg 37, im August 1913.

Häufig verwandte Abkürzungen.

L = Logische Untersuchungen. 2. Aufl. 1862. (3. Aufl. 1870.)
N = Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1. Aufl. 1860.
Beiträge = Historische Beiträge zur Philosophie I—III. 1846—1867.
Elementa = Elementa logices Aristoteleae. 3. Aufl. 1845.
Erläuterungen = Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. 1. Aufl. 1848.
Aristotle = The life and writings of Aristotle, from »The Biographical Dictionary« a. d. Jahre 1844.
Kl. Schr. = Kleine Schriften I—II. 1871.
Bratuscheck = Adolf Trendelenburg von E. Bratuscheck in den „Philos. Monatsheften". VIII. 1872. 1—14. 305—510.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Teil: Leben und Persönlichkeit Fr. Ad. Trendelenburgs 1—12

II. Teil: Das philosophische System . . . . . 13—118

Aufgabe der Philosophie . . . . . .

1. Die Möglichkeit des Erkennens (Erkenntnistheorie): Denken und Sein; die reinen Anschauungen: Bewegungen, Raum und Zeit; das Apriori und die Kategorien; der Zweck; modale Kategorien . . . . . 15—51

2. Formen des Denkens und ihre Verknüpfung (Logik): Aufgabe der Logik; Begriff, Urteil und Schluß; zur allgemeinen Methodenlehre; Logik des Rechts. . . . . 51—79

3. Psychologie . . . . . 79—86

4. Ethische Untersuchungen: Bestimmung des ethischen Prinzips; Ursprung des Ethischen im Organischen; Grundprobleme: Gesellschaft und Individuum, Gewissen, das Böse, die Lust und der reine Wille, Freiheit des Willens; ethische Güter, Pflichten und Tugenden; Verhältnis zu Plato und Aristoteles; Charakter der Ethik, Kritik. Anhang: Pädagogik 86—110

5. Zur Ästhetik . . . . . 110—113

6. Vom Erkennen des Unbedingten (Metaphysik) . . 113—118

III. Teil: Würdigung der Philosophie Trendelenburgs . 119—206

1. Historisch-kritische Analyse: Verhältnis zu F. E. v. Berger, — zu Aristoteles: aus der Geschichte des Aristoteles im 18. und 19. Jahrhundert, der Aristoteles Trendelenburgs und sein Aristotelismus, — zu Kant, Hegel und Herbart . 119—162

2. Bewegung und Zweck: Aus der Geschichte des Bewegungsbegriffes; seine Stellung in der Psychologie, Mathematik und Philosophie der Gegenwart; Kritik der Bewegung als Prinzip. — Zweck und Bewegung; die organische Weltansicht; die genetische Methode . . . . . 163—184

Bestimmung der Philosophie Trendelenburgs als Idealrealismus . . . . . 184—187

3. Stellung und Bedeutung der Philosophie Trendelenburgs im Geistesleben des 19. Jahrhunderts 187—206

Namenverzeichnis . . . . . 207—208

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I. Teil. Leben und Persönlichkeit Friedrich Adolf Trendelenburgs.

Friedrich Adolf Trendelenburg wurde am 30. November 1802 in der kleinen oldenburgischen Residenz Eutin in Holstein geboren.

Um die Wende des 18. Jahrhunderts hatte das anmutig zwischen Seen und Buchenwäldern gelegene Städtchen unter der Regierung des Herzogs Peter von Oldenburg, des „Vaters Eutins", wenige Jahre hindurch einen literarischen Mittelpunkt Deutschlands gebildet. Seit 1782 weilte Johann Heinrich Voß als Rektor des Gymnasiums in Eutin; „Luise" und die Iliasübersetzung entstanden in dieser Zeit. Hier lebte Graf Friedrich L. Stolberg, der bekannte Vorläufer der Romantik, und durch seine Vermittlung war 1795 der ihm innig befreundete Nicolovius zum ersten Sekretär der bischöflichen Kammer in Eutin ernannt worden. Die Spannung jedoch zwischen Voß und Stolberg, erklärlich aus dem Gegensatz zwischen einem Manne klassischer konkreter Anschauungen und einem Freunde romantischer Schwärmerei, konnte weder durch den entschiedenen Lutheraner Nicolovius, noch durch den gelehrten Schüler Fr. A. Wolfs, G. G. Bredow, der 1796 von Voß nach Eutin berufen war, völlig überbrückt werden. Da trieben die Kriegsunruhen zwei andere bedeutende Führer der Aufklärung nach Eutin. Johann Georg Schlosser flüchtete sich 1796 aus Ansbach vor den Franzosen hierher, und ihm folgte im nächsten Jahre Friedrich Heinrich Jacobi. So waren die leitenden Männer des von Jacobi begründeten „Deutschen Museums" beisammen, und Eutin schien an Stelle des Jacobischen Gutes Pempelfort bei Düsseldorf zum Mittelpunkte der Schöngeister erhoben zu sein. Jacobi stellte die Freundschaft zwischen Voß und Stolberg wieder her und bildete

Digitized by Google

einen innigen Freundeskreis, den als erster Schlosser verließ, als er 1798 einem Rufe seiner Vaterstadt Frankfurt folgte. Der literarische Kreis hatte überhaupt nur kurzen Bestand. Im Geburtsjahre Trendelenburgs übersiedelte Voß zunächst nach Jena, 1807 wurde Jacobi nach München als Mitglied der Akademie berufen, deren Präsident er im folgenden Jahre ward, und 1805 ging Nicolovius nach Königsberg. Eutin war wieder nur „ein freundliches Örtchen ohne Wall und Mauer".[1]) Die Einwohner aber pflegten das Andenken an die große Zeit. Ein Interesse für ideale Weltanschauung auf der Grundlage des klassischen Altertums, für universelle Bildung und nationale Literatur blieb bei vielen rege. Zu ihnen gehörten die Eltern Trendelenburgs, so daß ihr Sohn in einem vom guten Geiste der Aufklärung genährten Kreise seine Jugend verlebte.

Die Vorfahren Friedrich Adolf Trendelenburgs waren seit vielen Generationen im Gebiet der Niederelbe und der Hansestädte ansässig. Sie hatten als Geistliche, Pädagogen, Ärzte, Richter und Ratsherren den Fürsten oder Städten gedient. Der Vater unseres Trendelenburg hatte die Rechte studiert, war dann in den Verwaltungsdienst übergetreten und dänischer Postkommissar in Eutin geworden. Sein bescheidener Wohlstand gestattete ihm, dem einzigen Sohne eine gründliche und umfassende Ausbildung zukommen zu lassen. Und dafür konnten auf dem Eutiner Gymnasium die besten Grundlagen gewonnen werden. Nach dem Fortgange Voßens hatte zunächst Bredow wenig über ein Jahr als Rektor die Schule verwaltet; ihm war G. L. König gefolgt, ein vertrauter Schüler Heynes, würdig nach Charakter und Gelehrsamkeit im wahren Geiste des Altertums das Gymnasium zu leiten. Zugleich war er durch die eigene, sorgfältige philosophische Bildung imstande, die reiferen Schüler in die damalige neue Philosophie einzuführen. Er blieb selbst strenger Kantianer, Fichtes Lehren waren ihm gleichgültig, vor Schelling und Hegel warnte er. Kenntnisse der griechischen Philosophie nahm Trendelenburg jedoch vom Gymnasium kaum mit; von Aristoteles hatte er nur für sich einiges gelesen. Aber er hatte

[1]) Vgl. W. v. Bippen, Eutiner Skizzen zur Kultur- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Weimar, 1859. Im Mittelpunkte dieses Werkes steht Fr. Stolberg.

Digitized by Google

eine vorzügliche philologische Schulung durchgemacht. Seinen vielgerühmten lateinischen Stil hat er hier gewonnen; denn König schrieb selbst ein gutes Latein und hielt bei seinen Schülern darauf.

Im Frühjahr 1822 ging Trendelenburg zunächst auf die Universität Kiel, setzte von Michaelis 1823 bis Michaelis 1824 seine Studien in Leipzig fort und beschloß sie auf der jungen Universität Berlin. Sein vornehmstes Studium war in diesen Jahren die klassische Philologie. Besonders um sich im Griechischen zu vervollkommnen, hatte er in Leipzig Gottfried Hermann, „den ersten Griechen seiner Zeit", und in Berlin Boeckh aufgesucht. Allein die Philologie wurde ihm immer mehr zum Mittel, in die Philosophie der Alten einzudringen. Den Aristoteles hatte er selten beiseite gelegt und seit den Leipziger Semestern studierte er besonders Plato. Der Dialog Philebus war Zeit seines Lebens sein Lieblingsbuch. Daneben hatte er die Philosophie seiner Tage eingehend durchforscht. In Kiel waren der Kantianer Reinhold und der Schellingianer J. E. von Berger seine Lehrer gewesen, in Leipzig hatte er sich mit Kant auseinandergesetzt und glaubte schon hier, wie er einem Freunde schrieb, erkannt zu haben, daß er sich auf der einen theoretischen Seite in einigem an ihn anlehnen werde, wenn er auch auf der anderen Seite ein tieferes Element des Lebens suchen müsse, als Kants starrer Begriff sei. In Berlin hörte er im Wintersemester 1824/25 Hegel über Geschichte der Philosophie lesen, fühlte sich jedoch von diesem gewaltig, freilich auch gewaltsam gestaltenden Philosophen wegen der unhistorischen, spekulativen Methode derart abgestoßen, daß er keine Vorlesungen Hegels mehr besuchte. Dagegen fesselte ihn die Naturphilosophie von Steffens, fast noch mehr der lebendige, frei vor den Zuhörern entstehende Vortrag Schleiermachers. Er glaubte für die Gedankenentwicklung in sich und anderen von niemandem mehr lernen zu können und empfand die Vorlesungen über Ästhetik in den frühen Morgenstunden des Sommers 1825 als eine Weihe des beginnenden Tages.

Die erste größere Frucht der philologischen und philosophischen Studien war die Dissertation: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, mit der Trendelenburg am 10. Mai 1826 in Berlin promovierte. Er hatte sich in ihr die Aufgabe gestellt, das Bild der platonischen Ideen- und Zahlenlehre

Digitized by Google

nach den Werken des Aristoteles zu zeichnen und zugleich das rechte Verhältnis der beiden Philosophen und ihrer Lehren zueinander zu erhellen. Die Arbeit wurde von Kennern wie Boeckh, Bekker und Brandis sogleich als grundlegend erkannt und öffentlich gewürdigt.

Noch in demselben Jahre bestand Trendelenburg das Examen pro facultate docendi. Ihm nunmehr angebotene öffentliche Ämter, eine Lehrstelle an der Cauerschen Erziehungsanstalt in Charlottenburg und die durch Wachsmuths Tod erledigte Professur der Philologie in Kiel, lehnte er ab, um erst innerlich auszureifen, und entschloß sich daher, die ihm durch Boeckhs Vermittlung angetragene Hauslehrerstelle bei dem General-Postmeister von Nagler anzunehmen. Er mußte sich verpflichten, den einzigen Sohn ausschließlich im Privatunterricht durch alle Klassen eines Gymnasiums zu führen, und hat dieser zuletzt fast den ganzen Mann fordernden Aufgabe die nächsten sieben Jahre gewidmet und sie rühmlichst gelöst.

Der eiserne Fleiß und die genaueste Ausnutzung jeder Stunde machten es Trendelenburg jedoch möglich, seine eigenen Studien zu fördern. Zunächst war er auch dem Kreise Hegels näher getreten. Die Schüler Hegels, unter ihnen besonders Gans, hatten den Plan gefaßt, in einer eigenen philosophischen Zeitschrift die Philosophie des Meisters zu propagieren.[1]) Hegels Einwilligung hatte sodann die Idee in dem Sinne, wie sie schließlich verwirklicht wurde, erst ermöglicht. Durch die Wahl Cottas zum Verleger sollte sich das Unternehmen auch auf das südliche Deutschland ausbreiten; überhaupt war der erste Plan, über die Grenze der Partei hinauszugehen, mindestens sollten die Neutralen, zum Teil auch wohl die Gegner oder die Rivalen zur Teilnahme eingeladen werden. So darf es nicht wunder nehmen, wenn auch Trendelenburg die Einladung zur Mitarbeit an den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", die seit 1826 erschienen, angenommen hat. Auch lag in diesem Anerbieten eine besondere Ehrung, weil Hegel selbst auf den jungen Forscher aufmerksam machte, dessen Dissertation er mit Zustimmung aufgenommen und den er in der mündlichen Prüfung ausschließlich und eindringend über Aristoteles geprüft hatte. Anderer-

[1]) Vgl. Lenz, Geschichte der Universität Berlin, II. 1. S. 306 ff., wo zum ersten Male die Entstehungsgeschichte der „Jahrbücher" quellenmäßig berichtet wird.

Digitized by Google

seits lag es Trendelenburg fern, nunmehr die eigene Meinung zu verbergen. Bereits in der ersten Rezension vom Dezember 1827 fand er Gelegenheit, den „einförmigen Schematismus" zu bekämpfen, der den Gedanken in subjektive Formen zwänge. Freilich, als er im folgenden Jahre an der Schrift Michelets über „die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum Systeme der Moral" das unhistorische Denken und die „Einschmuggelung Hegelscher Dialektik" rügte, da lehnten die Jahrbücher auf persönliches Betreiben Hegels seine Besprechung ab. Trendelenburg schränkte weitere Beiträge auf zwei kleinere Rezensionen ein und trat 1831 nach Hegels Tode aus der Sozietät für wissenschaftliche Kritik aus. Schon 1828 war er für eine dankbarere Mitarbeit im Kreise Gleichgesinnter an dem von Brandis und Niebuhr herausgegebenen „Rheinischen Museum" gewonnen worden.

Das bedeutendste Werk dieser sieben Jahre, das Trendelenburg sofort neben die ersten Gelehrten seiner Tage stellte und ihn zu einem der besten Kenner des Aristoteles machte, ist die Herausgabe der aristotelischen Schrift περι ψυχης mit einem ausführlichen, das gesamte aristotelische System beherrschenden, lateinisch verfaßten Kommentar im Jahre 1833.

Durch Boeckh war im Jahre 1825 Johannes Schulze, der Leiter des gelehrten Unterrichtswesens in Preußen, auf Trendelenburg aufmerksam gemacht worden, und Schulze hatte ihn dem Herrn von Nagler, einem Schwager des Ministers Altenstein, weiter empfohlen. Dadurch war Trendelenburgs Persönlichkeit und wissenschaftliche Befähigung den führenden Männern bekannt geworden. Sie hatten sieben Jahre lang Gelegenheit gehabt, die unverdrossene Arbeit des jungen Gelehrten an sich selbst und an seiner wissenschaftlichen Ausbildung zu beobachten. Daher konnten sie sicher sein, einem durchaus Würdigen eine Vergünstigung zuteil werden zu lassen, als sie Trendelenburg 1833 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor der Philosophie in Berlin nach Paris zustellten, wo Trendelenburg einige Handschriften zu den Büchern über die Seele nachträglich vergleichen wollte. Zunächst wurde er Professor ohne Gehalt und als Hilfsarbeiter im Kultusministerium beschäftigt, wo er besonders eifrig seine pädagogische Ausbildung förderte. 1835 wurde er in die wissenschaftliche Prüfungskommission zu Berlin für das

Digitized by Google

Fach der Pädagogik ernannt und hatte in der deutschen Sprache und den philosophischen Disziplinen zu prüfen. 1847 hat er den Vorsitz erhalten und bis 1860 geführt, mit Ausnahme der Jahre 1848/49. Damals verließ auch Trendelenburg das Studierzimmer, um in der politischen Welt tätig mitzuschaffen. Die Wahl zum Frankfurter Parlament lehnte er allerdings ab, weil er „maßlos gemäßigt" sei, dagegen war er Mitglied der zweiten preußischen Kammer in den Jahren 1849/51 und gehörte zur liberalen Mittelpartei.

Inzwischen hatte er 1837, als er zum zweitenmal einen Ruf nach Kiel erhielt, trotz Steffens und Gabler, das Ordinariat für praktische Philosophie und Pädagogik erhalten. Seine Vorlesungen, die anfangs die historische Seite der Philosophie bevorzugten, nahmen nach und nach auch die systematischen Gebiete auf. Vom 5. Semester an las er über „Erste Philosophie", seit 1836 über Pädagogik, seit 1840 besonders häufig über Psychologie, bis er zuletzt den größten Teil der Philosophie in seinen Vorlesungen umspannte.

Zur Förderung der philosophischen Propädeutik auf den Schulen hatte Trendelenburg 1836 die Elementa Logices Aristoteleae verfaßt, einen kurzen nur 22 Seiten fassenden Auszug aus dem Organon mit lateinischer Übersetzung und Erläuterung, die 1842 von ihm ins Deutsche übertragen wurden, um einer einseitig philologischen Behandlung vorzubeugen.[1]) Dies Büchlein machte ihn zum Beherrscher des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik der Gymnasien. 1840 waren nach dreijähriger Arbeit die „Logischen Untersuchungen" erschienen, in denen das System seiner Philosophie im Zusammenhange dargelegt war. Darauf begann er ein vieljähriges Studium des Naturrechts, um vor allem die ethische Seite des Rechts zur Geltung zu bringen. Als Ergebnis dieser Studien erschien 1860 das „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik", das dritte große Werk unseres Philosophen. Unter den kleineren selbständigen Schriften dürfte die Geschichte der Kategorienlehre die wichtigste sein; sie wurde nach mehreren Vorarbeiten 1846 als erster Band der „Historischen Beiträge zur Philosophie" veröffentlicht.

[1]) O. Willmann nennt in seiner „Didaktik" 1903[3] II. 258 die „Erläuterungen" meisterhaft durchgeführte Zusammenfassungen logischer Entwicklungen in aristotelischen Aussprüchen; vgl. über die „Elementa" I. 411.

Digitized by Google

Reichliche Anregung zu weiteren literarischen Arbeiten kleineren Umfangs bot sich Trendelenburg nach seinem 1846 erfolgenden Eintritt in die Akademie der Wissenschaften. Schon im folgenden Jahre wurde er als Nachfolger Raumers zum ständigen Sekretar seiner Klasse gewählt und hatte nun unter anderem die Aufgabe, neu eintretende Mitglieder zu begrüßen. Auch die anderen akademischen Würden waren ihm nicht vorenthalten geblieben. Die Art seines Eintritts in den Lehrkörper der Universität hatte ihm bei den Kollegen keinen Eintrag getan. Seine gediegene Wissenschaftlichkeit und gewinnende Persönlichkeit nötigten jeden zur Achtung. 1842/43 wurde er zum Dekan gewählt und bekleidete dies Amt noch viermal. Zum Rektor ist er dreimal gewählt worden, aus dem Senate kaum herausgekommen. 1858 lehnte er ab, als Nachfolger Johannes Schulzes in das preußische Kultusministerium einzutreten; durch seine Vermittlung wurde sodann Justus Olshausen berufen.

Oft hat Trendelenburg während dieser Jahre in Ansprachen und Reden die Universität vertreten. Unter den 24 Aufsätzen, die er in den „Kleinen Schriften" sammelte und 1871 veröffentlichte, befinden sich 14 Akademie- und 5 Universitätsreden. Die „Historischen Beiträge zur Philosophie" befassen sich vor allem mit den Systemen Spinozas, Leibnizens, Kants und Herbarts, daneben enthalten sie Aufsätze zur Aristotelesforschung.

Wohl den größten Einfluß übte Trendelenburg aber als Universitätslehrer aus, durch seine Vorlesungen und Seminarübungen. Dem soeben erschienenen Werke von Julius Ziehen „Aus der Studienzeit" sind eine Reihe von Zeugnissen für die Wirkung seiner Vorlesungen zu entnehmen.[1]) Im Seminar wurden Übungen über aristotelische Schriften gehalten (nur dreimal nicht), so daß hier eine blühende Pflanzstätte der aristotelischen Philosophie entstand. Eine Fülle von Anregungen und Arbeiten ist ihr entströmt. Die beste Würdigung verdanken wir neuerdings Friedrich Paulsen.[2]) Er zeichnet uns mit dankbarem Herzen und warmer Verehrung ein treues Bild jener Übungen, wie Trendelenburg in den Aristoteles einführte, mit feinem Takt die studentische Jugend beherrschte

[1]) Berlin, 1912. Vgl. 109, 145 f., 351, s. auch O. Willmann, Aus Hörsaal und Schulstube, 1912² S. 11.

[2]) Aus meinem Leben. 1909, 148 ff. 159.

Digitized by Google

und sie zu gründlicher Arbeit im Kleinen zwang. „Unvergessen", so bekennt ferner der Hegelianer Prantl, „sind allen Teilnehmern diese äußerst anregenden Stunden, in welchen Trendelenburg mit seiner hingebenden Herzensgüte, wie wenn er eines Mitforschers bedürfte, die Jüngeren anleitete, mit Energie auf die Sache selbst einzugehen und durch klare Abwägung ein ruhiges, allseitiges und tiefes Verständnis des Textes und des spekulativen Inhaltes zu erreichen."[1])

Der unermüdliche Fleiß, der noch den greisen Gelehrten beseelte, wurde die Schuld an seinem immerhin noch zu frühen Tode. Januar 1870 zeigten sich infolge Überlastung mit Arbeit die ersten Symptome einer Erkrankung der Gehirngefäße. Die Erholung im Sommer 1870 war nur vorübergehend. Im August 1871 mußte er sein Amt als Sekretar der Akademie niederlegen. Am 24. Januar 1872 beendete der Tod dies reiche Gelehrtenleben, dem die Pflicht im Dienste an der Wissenschaft über alles gegangen war. Der Orden pour le mérite traf einige Stunden zu spät ein, um noch den Lebenden zu ehren. —

Geradheit des Wesens und Klarheit des Denkens sind die allgemeinsten Züge im Charakter Trendelenburgs.

Schon die Sprache ist ein treuer Spiegel dieser Persönlichkeit. Lehrmeister sind die besten Prosaiker des Griechentums gewesen, aber niemals folgt Trendelenburg ihnen im Äußerlichen des Satzbaues oder der Wortstellung, sondern immer bleibt das Eigentümliche der deutschen Sprache gewahrt, und was er von den Alten übernimmt, ist das Ideelle, die Form als das geistig Angemessene und dadurch Schöne. Deswegen hält sich die Sprache schlicht und einfach, edel im Ausdruck, von bisweilen klassischer Schönheit. Sie ist frei von Rankenwerk und Schnörkeln, die Ungeebnetes verhüllen oder über ungeklärte Probleme hinwegtäuschen sollen, nur von der Sache selbst bewegt und im Auf und Ab bestimmt. Wo der Stil sich hebt, da wird aus der Sache heraus der Rhythmus von selbst belebter und klingender, ernst und getragen.

[1]) Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trend. 1873. 9. — Vgl. ferner Bratuscheck, 390 f.

Digitized by Google

Wie die Sprache, so ist auch, was sie vermittelt, die Gedankenwelt unseres Philosophen im Aufbau von durchsichtiger Klarheit. Nach der ersten intuitiv genommenen Position eines Parallelismus von Denken und Sein steigt das System in regelmäßiger Kurve hinauf zum Absoluten, in jedem Teile vom vorhergehenden Gliede gehalten und selbst gefestigt zum Träger des nächsten, bis es abschließt, wie es begann, mit dem Glauben, mit der Überzeugung Platos, daß alles Wissen in das göttliche Gute einmünde.

So deutet die Philosophie und ihre Sprache auf einen Mann geradlinigen, aufrechten Denkens, der planvoll und wohlerwogen alles angreift und gestaltet, die Arbeit des Berufs wie das eigene Leben. Die Selbstzeugnisse in den Briefen Trendelenburgs zeigen uns, wie er von den ersten Studienjahren an, in strenger Folge Bausteine zu dem Hause fügt, das er glaubte selbst sich bauen zu müssen, falls es ihm darin behaglich und wohnlich sein solle. Ohne System, so bekannte er als Student, werde er nicht leben können. Und das Eigenartige ist nun, wie jede Äußerung des Jünglings, die doch zumeist ahnend geschrieben und gesprochen ist, in die Welt des Mannes und des Greises hineinpaßt. Um den ersten Kern reiht er in eiserner Arbeit Ring auf Ring, bis er im gereiften Mannesalter sein System fest und ihm unerschütterlich hingestellt hat — auch im Denken von der Natur der „Kerneichengewächse".

Das verstandesmäßige Moment herrscht vor, aber es beherrscht nicht ausschließlich System und Persönlichkeit. Dort, wo die Sprache und die Gedankenreihen weicher werden, wo sich das Pathos einmischt und der Denker zum Bekenner wird, da treffen wir das Herz und das Gemüt. Sie liegen nicht oben auf, in den Werken so wenig wie in der Lebensführung. Aber jedem Menschen kommen Zeiten und Probleme, in denen selbst das sorgfältig Verborgene des Inneren sich Ausdruck verschafft und nicht mehr zufrieden ist, nur eine unerschöpflich klangvolle Resonanz abzugeben.

In ethischen und religiösen Fragen offenbart sich auch Trendelenburg, doch stets mit jener scheuen Ehrfurcht, die mit dem Worte spart und lieber zurückhält, weil sie fürchtet, durch ein Zuviel das Beste zu entweihen.

In dem Berlin seiner Jahre gehörte Trendelenburg nicht zu den orthodoxen Kreisen, er gehört seinem lutherischen Glauben

Digitized by Google

nach vielmehr völlig in die Geschichte des Neuprotestantismus. Wie dessen Wurzeln in der Aufklärung liegen, so auch die Grundtriebe der religiösen Überzeugung Trendelenburgs. In seinem Vaterhause und in seiner Vaterstadt war er von diesem Geiste umfangen und nachhaltig beeinflußt worden. So betont er von jeher die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion und Theologie, bekämpft jegliche Verquickung und zieht den einzelnen Gebieten scharfe Grenzen. Allein, wenn er die gesamte Entwicklung des Menschengeistes überschaut, dann redet er vom Menschen „im großen Stil, im Stil der göttlichen Idee, welche ihre Züge der Weltgeschichte einzeichnet". Die wachsende Verwirklichung dieser Idee des Menschen ist ihm der Impuls der Weltgeschichte. Die Sprache Rankes klingt an, wenn sie von den Ideen Gottes spricht, welche die „Mär der Weltgeschichte" dichten und denen der Historiker zu lauschen habe; denn Idee ist auch für Trendelenburg „schaffender, göttlicher Gedanke".

Die Ethik ist ihm als Wissenschaft selbständig, aber wenn die ethische Betrachtung zur höchsten und reinsten werden will, so muß sie „durch christlichen Geist erfüllt" sein. Und wenn er über ästhetische Fragen handelt, so erhebt er die Forderung, im Schönen das Gute der Gesinnung darzustellen. Gesinnung, Einsicht und Darstellung in völliger Durchdringung sind ihm das Wahrzeichen der harmonischen Persönlichkeit. Diesen Dreiklang will er aus dem sittlichen Handeln, wie aus dem dargestellten Schönen heraushören.

Dem vorgezeichneten Ideal suchte die Lebensführung zu entsprechen. Treue gegen die nächsten Angehörigen und den Freund, Treue in der Erfüllung des oft ein Übermaß von Kraft und Zeit fordernden Berufes, Aufrichtigkeit und Sachlichkeit in jedem wissenschaftlichen Streite und bei jeder Beurteilung der zahlreichen Prüflinge, auch wenn sie gegnerische Ansichten vor ihm verfochten hatten, vornehme Zurückhaltung und eingehende Prüfung des Urteils im Seminar den Studenten gegenüber wie bei Anfragen des Ministeriums — das sind Eigenschaften, die wir in den verschiedenen Quellen zum Leben Trendelenburgs einstimmig gefunden haben. Denn von den frühesten Lebensjahren an hatte er sich selbst zum strengen Richter über sich gemacht. Als dem 23jährigen die Professur in Kiel angeboten wird, da schreibt er dem Professor Twesten,

Digitized by Google

dessen Vermittlung er das Anerbieten zu verdanken hatte: „Ich will keine unreife Frucht sein, und die Reife kann ich in mir selbst nur befühlen und betasten. Das Auge sieht oft den Apfel rot, ehe er zur inneren Reife gediehen ist.“ Und als J. Schulze ihn darauf aufmerksam gemacht hat, daß durch Annahme der Stellung im Hause des Herrn von Nagler sein Fortkommen im preußischen Staatsdienst gesichert sei, da bekennt er seinem Vater: „Es liegt wenig Gerechtigkeit in solcher hohen Begünstigung und wenig Freigefühl in dem Ansinnen, eine solche willkürliche Bevorrechtigung als in aller Ordnung mit gehorsamem Dank anzuerkennen. Ich würde mich schämen, an irgend solche Benützung je zu denken, wenn ich nicht hoffte, zu einer Stelle, die ich suchen würde, auch künftig tüchtig zu sein.“ Daß die Worte des Jünglings ernst gemeint gewesen sind, hat die Tat seines Lebens bewiesen. Und so erschien Trendelenburg jedem, der ihm näher trat, als ein bürgerlicher Edelmann, ein geborener Aristokrat niedersächsischen Geblütes.

Wir mußten uns ein wenig ausführlicher um ein Charakterbild Trendelenburgs bemühen, weil der Einfluß dieses Mannes zu einem großen Teile durch die Persönlichkeit, ja, fast mehr als durch die Lehre, die wir darzustellen und zu würdigen versuchen, bedingt ist. Er hat nicht unangefochten durch das Leben gehen können, er hat in mancher Fehde für seine Lehre und Weltanschauung mit der Feder kämpfen müssen, doch auch dem Gegner mußte seine Führung des Kampfes Achtung seiner Persönlichkeit abnötigen. Wir wollen darum am Schlusse dieses Teiles einem wissenschaftlichen Gegner das Wort zu einer zusammenfassenden Würdigung geben. Der Hegelianer Karl Rosenkranz schrieb 1872 über Trendelenburg[1]): „Er war ein Mann von gründlicher Gelehrsamkeit, von vielseitiger Bildung, von entschiedenem Lehrtalent und von ehrenfestem Charakter, Eigenschaften, die in solchem Grade wie bei ihm sich selten vereinigt finden. Viele ihm gewidmete Schriften beweisen die Macht seines Einflusses und die Dankbarkeit seiner Schüler. Über ein Menschenalter beherrschte er die philosophischen Studien auf der Berliner Universität.“

[1]) Gegenwart, herausg. von P. Lindau 1872. II. 72.

Digitized by Google

Quellen zum Leben Trendelenburgs: Die erste und ausführlichste Biographie entstammt der Feder E. Bratuscheks. Dieser veröffentlichte sie im VIII. Bande der „Philosophischen Monatshefte" 1872, S. 1—14; 305—510; sie ist auch für sich erschienen. „Etwas überschwänglich" nennt sie A. Ritter, der selbst den Lebensgang Tr.s für die „Allgem. D. Biographie" geschrieben hat, und nicht ohne Recht. Br. hat seine Arbeit auf Grund reichsten Materials, der Manuskripte, Briefe usw. verfaßt, doch noch zu stark unter dem unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des verehrten Lehrers. Zwei weitere Quellen sind die Reden von Bonitz: Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trendelenburg, in den Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1872, und von K. Prantl, Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trendelenburg, in den Abhandlungen der Münchner Akademie, 1873. Die feinste Würdigung verdanken wir Rudolf Eucken, der mehrfach auf das Lebenswerk seines Lehrers hingewiesen hat: Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburgs in den „Philosophischen Monatsheften" 1884, S. 342—366; Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg (Eutiner Festrede 1902) in der „Deutschen Rundschau" Nov. 1902; jetzt aufgenommen in den „Beiträgen zur Einführung in die Geschichte der Philosophie", 1906. S. 112—125. — Devantier, Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trendelenburg, Eutin 1902. Die jüngste Darstellung des Lebens und der Persönlichkeit Trendelenburgs hat M. Lenz in seiner „Geschichte der Universität Berlin" II, 1, S. 486—488 gegeben. Sie muß in einigen Beziehungen als nicht gelungen bezeichnet werden. Und es bleibt zu bedauern, daß gerade in den Annalen der Universität, welcher Trendelenburg mehr als ein Menschenalter mit Hingebung und großem Erfolg gedient hat, das Bild seiner Persönlichkeit nicht ungetrübt zum Ausdruck gekommen ist. — Die reiche Wirksamkeit Tr.s als Sekretar der Akademie der Wissenschaften ist gewürdigt in der von Ad. Harnack bearbeiteten „Geschichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 1900.

Digitized by Google

II. Teil. Das philosophische System.

Aufgabe der Philosophie.

Die Philosophie entspringt nach Trendelenburg aus den Bedürfnissen der einzelnen Wissenschaften. Diese befinden sich, als Teile eines höheren Ganzen, in einem Streit miteinander, der nur durch sorgsame Prüfung ihrer Grundbegriffe und Prinzipien geschlichtet werden kann. Liegt demnach das Motiv zur Erhebung der philosophischen Aufgabe in den Wissenschaften, so wird dadurch die Philosophie nach Aufgabe und Stoff keineswegs ihnen gleichgesetzt, sie hat ihr eigenes Reich und volle Selbständigkeit. Die Probleme der Wissenschaften geben ihr nur die Richtung, und zwar in doppelter Weise. Werden die Objekte der besonderen Wissenschaften in ihren Beziehungen zum allgemeinen Sein untersucht, so gelangen wir zur Metaphysik; werden die eigentümlichen Methoden des Denkens untersucht, zur Logik. Insofern nämlich die Einzelwissenschaften Ausschnitte des Seienden behandeln, ihr besonderer Inhalt gleichsam nur eine besondere Ausbildung des Allgemeinen selbst ist, ruhen sie mit ihren letzten Gründen im Allgemeinen, und jede Wissenschaft fordert ihre Metaphysik, um den Zusammenhang ihrer Objekte mit dem Allgemeinen darzulegen. Jede Wissenschaft führt aber auch zur Logik; denn in allen werden die Objekte durch das eine sich selbst gleiche Denken behandelt.

Was im Besonderen, in den Teilen, auf das Allgemeine und das Ganze abzielt, könnte als Idee bezeichnet werden und Philosophie dann „Wissenschaft der Idee" heißen. Ähnlich wie Plato, für den die Dialektik die Wissenschaft der Ideen war, erstrebt Trendelenburg eine Fundamentalphilosophie. Er wendet sich in der Bezeichnung aber Aristoteles zu, bestimmt die Aufgabe aller Metaphysik nach

Digitized by Google

jener der „ersten Philosophie" und will „das Seiende als Seiendes und was dem Seienden als solches zukommt", erkennen.[1])

Jener Hinweis aller Wissenschaften auf Logik und Metaphysik stellt zudem eine höhere Aufgabe: es gilt eine Erkenntnis anzustreben, die beide umfaßt, um in ihr das Wesen der Wissenschaft zu begreifen, die Theorie der Wissenschaft überhaupt darzustellen. In solcher Untersuchung hat sich die Betrachtung des Denkens und des Seienden zu vereinigen. Trendelenburg gibt dieser Wissenschaft den Namen „Logik im weiteren Sinne" und von ihr handeln im besonderen seine „Logischen Untersuchungen".

Wie verhalten sich nun Logik und Metaphysik als einzelne Wissenschaften, wenn von ihrer Einheit abgesehen wird?[2])

Die Logik hat eine doppelte Stellung, sie legt das subjektive Denken genetisch begründet dar und bildet dann einen Teil der Psychologie; dagegen als Erkenntnislehre, als Theorie der Wissenschaft, wird sie zur Führerin aller Wissenschaften, auch der Psychologie. Innerhalb der philosophischen Disziplinen behaupten Logik und Metaphysik wie jede andere ihre Selbständigkeit. Mit den Einzelwissenschaften teilen sie den Stoff der Betrachtung, ergreifen ihre Methoden und Voraussetzungen und suchen deren Ursprung und Einheit auf. Durch solche Tätigkeit entsteht erst der besondere philosophische Gehalt und erklärt sich, wie die Entfaltung der verschiedenen realen philosophischen Systeme möglich wird. Logik und Metaphysik setzen also einmal die empirischen Einzelwissenschaften voraus und greifen ständig auf sie zurück, sodann entlassen sie aus sich in reicher Innengliederung die philosophischen Disziplinen. Sie begründen alle, aber jede beendet sich selbst. So werden sie zur wahren, grundlegenden Philosophie, sind weit mehr als ein Auszug aus den besonderen Wissenschaften; denn in ihnen vollendet sich die jeweilige Erkenntnis des Menschengeschlechts. Diese Vollendung erreicht die „erste Philosophie" dann, wenn sie in einer letzten Betrachtung die Prinzipien aller Wissenschaft mit der Erkenntnis des Absoluten zu vereinigen sucht.

---

[1]) L. I. 7. Unter dem Namen „erste Philosophie" trug Trend. auch anfangs seine Philosophie vor und nannte sie erst später nach Hegelschem Sprachgebrauch Logik. [2]) L. II. 418ff.

Digitized by Google

Dieser Abschluß eines Systems im Unbedingten verlangt aber größte Zurückhaltung, die höhere Arbeit der Philosophie liegt vor ihm: das Verlangen der Wissenschaften nach Selbsterkenntnis, ihre Sehnsucht nach der tragenden Einheit in ihrer zerstreuten Vielheit zu stillen. Die Philosophie ist daher zusammenfassend als diejenige Betrachtung anzusehen, „welche auf die Ordnung des Ganzen, auf die Kritik der Methode, auf die Harmonie einer letzten Weltanschauung gerichtet ist"; sie bewahrt sich „in der Teilung der Arbeit den Blick des Werkmeisters, den Blick für das Ganze in den Teilen, als die architektonische Wissenschaft" [1]).

1. Die Möglichkeit des Erkennens (Erkenntnistheorie).

Denken und Sein.

Der Akt des Erkennens, den der naive Mensch vollzieht, setzt ihn in den vollen Besitz des Objektes — scheinbar. Und dieser Schein verstärkt sich für den Unphilosophischen da, wo er das Prädikat der Notwendigkeit setzt; die Spannung zwischen dem Subjektiven und Objektiven ist in seinem Bewußtsein nicht hervorgetreten. Dennoch beginnt der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven schon in der Natur. Im Pflanzen- und Tierreich zählen wir Individualitäten in Menge, die Besonderung dem Ganzen der Natur gegenüber ist bereits hier erfolgt. Bei der großen Abhängigkeit der Lebewesen von der Natur beschränkt sich jedoch dieser Gegensatz auf sein Minimum, gleichsam auf einen Atemzug; es handelt sich auf dieser Stufe ja nur um leibliche Selbsterhaltung. Erst wenn das Erkennen die ganze Welt umspannen, alles ergreifen und ergründen will, erweitert sich der Gegensatz: das Erkennen und die Welt, das Denken und das Seiende — die größte und klarste Gegensätzlichkeit „das Rätsel des Erkennens".[2])

Der philosophische Gedanke, der solche Spaltung der Welt vornimmt, findet Abstufungen innerhalb der Gegensätze. Es zeigen sich Objekte, die das Denken selbst erzeugt, besonders logische Gebilde. An ihnen kann der Akt der Erzeugung wie der Grad

[1]) Kl. Schr. I. 301. [2]) Vgl. auch zum folg. Beiträge II. 3 ff.

Digitized by Google

der Wirkung fast unmittelbar nachgeprüft und eingesehen werden. Je mehr vom Seienden in das Denken eingeht, desto unergründlicher wird der Gegenstand, und fremd tritt er dem Denken entgegen, wenn das Seiende sich anmaßt, aus sich selbst zu sein, ein Bestimmtsein durch das menschliche Denken zurückweist. Trendelenburg nennt das Seiende dann die „blinde Kraft". Sie offenbart sich z. B. in der Erscheinung des freien Falles, die bestehen bliebe, auch wenn nie ein Gedanke die Gesetzmäßigkeit ihres Verlaufes begreifen wollte. Hier ist die Kraft der Natur vom Denken unabhängig, sie kann denkend nur nachgebildet, hypothetisch auf die Materie als das Substrat der Kraft zurückgeführt werden. Dem Erkennen bleibt nur eine Hoffnung, der Wissenschaft ein ewiger Anreiz.

Solche Hoffnung ruht jedoch auf sicherer Basis; denn Erkennen ist immer Erkennen eines Seienden. Selbst wenn wir das Denken erkennen wollen, wird dies gedachte Denken wie ein Seiendes abgelöst und für sich hingestellt. Damit offenbart sich im innersten Bezirk des Erkennens selbst der Gegensatz zwischen Denken und Sein. Dieser Gegensatz ist richtiger ein „Gegenüberstehen", da es sich hier nicht um ein Seiendes handelt, das sich selbst bestimmen, aus sich selbst sein will oder für sich bestehen könnte.

Die Möglichkeit des Erkennens, die alle Wissenschaften voraussetzen, ja durch ihre Existenz jeder Skepsis gegenüber mit einer Tat behaupten, wird damit auch in der Philosophie vorausgesetzt. Es handelt sich nur um den rechten Weg, den Vorgang des Erkennens so darzulegen, daß es in seiner Eigenart wie in seinen Gründen begriffen werden kann.

Im Vorgang des Sehens, z. B. bei der Betrachtung eines Gemäldes, fließen die physischen und psychischen Bedingungen zusammen; erst wenn der Versuch gemacht wird, den Vorgang selbst zu begreifen, ergibt sich ein Widerspruch zwischen den Farben- und Formempfindungen und dem Realen, das zugrunde liegt. Ähnlich ruhen Denken und Sein im Erkennen in unbewußter Einheit, bis die einsetzende Reflexion sie herausstellt. So bilden das im unendlichen Raume ausgebreitete Sein und das qualitativ und intensiv unterschiedene Denken die schroffsten Gegensätze, und dennoch ist eine absolute Scheidung beider unmöglich; keins läßt sich für sich durch

Digitized by Google

sich selbst erklären, wie auch die Geschichte der Philosophie ausreichend bewiesen hat.

Cartesius, die Okkasionalisten, zuletzt Herbart haben Denken und Sein vergebens zu trennen gesucht.[1]) Cartesius beging einen Irrtum der Abstraktion, als er Seele und Leib sich real als zwei Substanzen entgegensetzte. Und in Arnold Geulinx' Okkasionalismus rächte sich der Irrtum des Cartesius. Er leugnete die Wechselwirkung zwischen Sein und Denken, Körper und Geist und flüchtete sich zur Vorstellung, die Verknüpfung eines Willensentschlusses mit dem Akt der Ausführung sei Wirkung Gottes, im Menschen seien keine verknüpfenden Ursachen vorhanden. Der Wille könne nur veranlassen, nicht in das Reich des Physischen wirkend eingreifen. Das ist eine „extreme Weltansicht", die indirekt beweist, daß zwischen Denken und Sein ein lebendiges Band bestehen muß. — Vor allem hat Trendelenburg unablässig, trotz aller Anerkennung des großen Denkers, an der Philosophie Herbarts Kritik geübt. Auch hier war es die absolute Scheidung von Denken und Sein, die ihm widerstrebte. Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein, lautete Herbarts wichtigste Voraussetzung, und auf dem Begriffe des Seins ruhte seine ganze Betrachtung. Das Sein sollte nichts anderes bedeuten als die absolute Position, die Setzung schlechthin, affirmativ und einfach ohne Bestimmbarkeit durch Größe und Zahl. Das Seiende kann freilich nicht als negativ gesetzt werden, allein Trendelenburg hebt hervor, daß dem Positiven an und für sich wohl eine Negation anhaften könne. Das Gesetzte sei ferner ohne räumliche Anschauung unmöglich; das Seiende müsse von einem Vorstellenden gesetzt werden, der in die Definition nicht eingeschlossen sei. Gegen seine Einfachheit sei aber einzuwenden, daß unerklärt bleibe, wie sich die einheitliche Macht im Einfachen zum Zusammengesetzten verhalte, ob dieses in ihr wohne oder durch Spaltung des Einfachen hervorgehe. Aus der Einfachheit des Seienden hätte Herbart weiter auf die Unmöglichkeit geschlossen, Begriffe der Quantität auf das Seiende anzuwenden, damit ihm aber die Anschauung vollständig genommen; „denn sie hat in der Bewegung ihr Leben und in der Größe ihren Tummelplatz und in den Teilen ihre Stadien. Das Seiende wird

[1]) Vgl. L. I. 251, 317 ff., 138, 173 ff. Beiträge II. 1—30.

Digitized by Google

dadurch eine ungeheure Geburt des Begriffs". Ähnlich würde die Erklärung des Denkens das Denken selbst voraussetzen, vor allem aber ohne Bezug auf die Dinge nicht erläutert werden können. Nach Herbart nimmt das Denken die Objekte auf wie ein toter Spiegel, auch hier fehlt das organische Band. Die Forderung, eine Vereinigung von Denken und Sein im Erkennen aufzuweisen, wird darum durch diese Unmöglichkeit einer Erklärung der beiden durch sich selbst nur noch gestärkt.

Wie steht es mit der Behauptung einer Identität von Denken und Sein? Trendelenburg gewinnt durch eindringende Kritik auch diesem Prinzip gegenüber seinen eigenen Weg; an Spinoza, Schelling und Schleiermacher hat er seine Philosophie immer von neuem nachgeprüft.[1]) Besonders Spinoza lehrt ihn die Unmöglichkeit, den Grundgedanken einer Identität von Denken und Sein durchzuführen. So sollen nach Spinoza die Bilder der Wahrnehmung konsequent aus dem Attribut des Denkens, nicht der Ausdehnung folgen. Aber in der Sinneswahrnehmung wirkt doch die materielle Ausdehnung auf die Vorstellung ein, die ihr Abbild ist. Ähnlich bleibt es unerklärt, in welchem Sinne allen Wesen ein Analogon des Gedankens zukomme, wenn das Attribut des Denkens gleichfalls von Körper zu Körper fortgesetzt werden muß. Ähnliche Unzuträglichkeiten offenbaren sich auf der logischen Seite. Aller Irrtum in den inadäquaten Vorstellungen, deren Quelle die imaginatio ist, geht auf den Teil zurück, weil sie nicht auf Gott, sondern auf den einzelnen Geist eines Menschen bezogen werden. Da es nach der Voraussetzung aber nur eine Substanz gibt, die Teile nichts Wirkliches in sich, sondern nur Art und Weise an der Substanz sind, so bleibt unerörtert, wie solcher Teil eine so wichtige Wirkung wie die verwirrende Tätigkeit des Irrtums haben könne. Spinoza hat die Frage, wie sich das Denken bestimme, überhaupt nicht erledigen können, ebensowenig wie er den Zweck ausschalten und die Affekte erklären konnte. — Schelling hat in kühnem Vertrauen auf die „intellektuelle Anschauung" Denken und Sein unmittelbar eins gesetzt. Das Sein ist durch seine Selbstbekräftigung, es bejaht sich selbst und erkennt sich selbst. Die Gleichsetzung von Selbst-

[1]) Vgl. L. II, 445 ff.; Beiträge II. 12, 31 ff.

Digitized by Google

bejahung und Existenz und ihre Umwandlung in Selbsterkenntnis ist Trendelenburg eitel dialektisches Spiel. — Besonnener lehrt Schleiermacher, das Absolute könne weder gewußt noch gewollt werden. Allein, wenn die reine und absolute Identität des Idealen und Realen gesetzt, ja zum Ausgangspunkt genommen wird, so müssen wir doch sie denken oder das „Schema" uns vorstellen können. Aber kein Bild verhilft uns dazu, und so läßt sich „die Formel vor Unbestimmtheit nicht denken".

Solche kritische Betrachtung belehrt Trendelenburg über die Notwendigkeit eines eigenen Weges. Blieben wir bei der ursprünglichen Einheit im Erkennen stehen, so würden wir auf der Stufe naiver Weltanschauung verharren: die Dinge und das Denken werden nicht als fremde Elemente hingenommen, sondern im Begehren und Handeln wird der Gegensatz fortwährend aufgehoben. Hierin darf der Philosoph einen wertvollen Hinweis darauf sehen, daß dem Denken ein Zugang zu den Dingen geschaffen ist. Auf seine Erschließung geht nun alle wahre kritische Erkenntnis. Der Vorwurf eines Dualismus darf nicht stutzig machen, wenn Denken und Sein als getrennt in der Vorbetrachtung hingenommen werden, da der Geist des Menschen vor allem empfangend und nachbildend, nicht lediglich bildend ist. Wäre er frei und selbsttätig, so würde er dem göttlichen Geiste gleich sein, sein eigener Herr; „aber diese einsame Herrschaft wäre so schauerlich, wie die Herrschaft eines Vogels in der öden Weite einer Schneeregion; denn mit der regsamen Welt wäre er nicht verknüpft." [1])

Die Grundfrage bleibt: wie kommt das Denken zum Sein? wie tritt das Sein in das Denken? Nach der Voraussetzung sollen Denken und Sein einander entgegengesetzt sein, sich aber nicht ausschließen. Jeder naiv vollzogene Erkenntnisakt bezeugt es. Daher muß auf beiden Seiten ein Gemeinsames vorhanden sein. Wie sich Quadrat und Rechteck dem Begriffe des Parallelogramms unterordnen, obwohl sie Gegensätze sind, wie aus zwei verschiedenen Sprachen das Gemeinsame etwa durch Besonderung der Wortstämme oder Denkformen gewonnen wird, so müssen sich auch Denken und Sein in einem Gemeinsamen berühren, das die Vermittlung er-

[1]) L. I. 135.

Digitized by Google

möglicht. Auf rein dialektischem Wege folgert nun Trendelenburg: was vermitteln soll, ist nichts Ruhendes, sondern etwas Tätiges, ein „lebendiges Band". Unleugbar verläßt Trendelenburg den von den Wissenschaften gebotenen Weg, um im Banne des Zeitgeistes ontologisch zu schließen. Denn nimmer kann ein Schluß von dem begrifflichen Verhältnis auf die Verhältnisse der wirklichen Dinge gültig sein. Außerdem kann dialektisch die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Denken und Sein durch etwas Statisches nicht abgewiesen werden. Unser Philosoph hält aber hiermit sein wichtigstes Axiom für hinreichend begründet: das Vermittelnde muß eine gemeinsame Tätigkeit sein. Sein philosophisches Denken erhält durch diese Forderung zugleich die erste charakteristische Färbung.

In aristotelischem Sinne bezeichnet Trendelenburg weiter als die „philosophische Grundforderung", das *προτερον προς ημας* in das *προτερον τη φυσει* umzusetzen.[1]) Er wählt daher im Gegensatz zu Schleiermacher, der vom Absoluten ausging, den aufsteigenden Weg. Nur vom Niederen zum Höheren, von der Basis zur Spitze, von den Dingen zum Prius der Dinge kann sicher vorgeschritten werden.[2]) Für die Darlegung des Systems erscheint es Trendelenburg aber zweckmäßiger, die in allem sich bestätigende, elementare Vermittlung zuvor festzustellen, sie ist ja nicht ein Absolutes im Sinne der Identitätsphilosophie, *sondern ein in der Empirie Erkanntes*, im Denken und Sein die Bedingung aller Vermittlung überhaupt. Und so fließen in dieser ursprünglichen Tätigkeit Wirkung und Ursache zusammen, sie ist zugleich der Grund des Erkennens. Dreien Voraussetzungen muß nun dies höchste Prinzip genügen: es muß eine Tätigkeit sein, einfach und ursprünglich.

Die dem Denken und Sein gemeinsame Tätigkeit der Vermittlung ist die *Bewegung*. Sie wird zunächst hypothetisch eingeführt und dann als der Natur und dem Gedanken nach Erstes aufgezeigt.

Die reinen Anschauungen: Bewegung, Raum und Zeit.

Bewegung. — Kant hat im § 7 der transzendentalen Ästhetik die Bewegung von Raum und Zeit getrennt, weil sie etwas Empirisches, durch Empfindung Wahrgenommenes, etwas Bewegliches

[1]) L. I. 221. [2]) Beiträge I. 375.

Digitized by Google

voraussetze. Im Raum ist wegen seiner transzendentalen Idealität nichts Empirisches, desgleichen nicht in der Zeit; denn die sich in der Zeit vollziehende Veränderung betrifft niemals die Zeit an sich, sondern etwas, das in der Zeit ist. Trendelenburg wendet sich mit aller Strenge dagegen, daß Raum und Zeit nur etwas Subjektives seien.[1]) Wie Kant auch den transzendentalen Vorstellungscharakter gedeutet und sich gegen eine Verkehrung der Sinnenwelt in lauter Schein gewendet habe, es sei ihm nicht gelungen, Erscheinung und Schein gehörig zu trennen. Die Scheidung des Raumes und der Zeit von dem Objekte bleibe bestehen; damit falle aber jeder Bezug zu den Dingen fort. Selbst die vielgerühmte Sicherheit der Geometrie sei dahin, da sie allein auf dem Subjekte beruhe. Mit aristotelischer Kraft drängt es unsern Philosophen zur Erkenntnis des Dinges hin. „Es ist der spannende Nerv in allem Erkennen, daß wir das Ding erreichen wollen, wie es ist; wir wollen das Ding, nicht uns." Wenn sich die Dinge in Raum und Zeit fassen lassen, so liegt die Möglichkeit dafür in den Dingen selbst. Spricht Kant ihnen die Notwendigkeit zu, weil wir in der Vorstellung nicht von ihnen loskommen können, so hat er damit noch nicht den Nachweis erbracht, daß diese Notwendigkeit nicht auch für die Dinge wie für den Geist gelte. Besonders da, wo Raum und Zeit in ein bestimmtes Verhältnis eintreten, wie in den Fallerscheinungen, ist mit Kant eine Erklärung des Gesetzes unmöglich. Denn um unmittelbar in den Dingen zu erscheinen, bedarf es erst einer mittelbaren Übertragung der Zeit in die Dinge durch den inneren Sinn. Wie solche Übertragung möglich werde, ist nirgends gelehrt.

Kant hat überhaupt, können wir hinzufügen, die Trennung des Raum- und Zeitbegriffs ungenügend erklärt. Das Gegebene ist stets die Einheit des Räumlichen und Zeitlichen, erst durch die Bewegung treten sie im Begriff auseinander. Denkbar ist eine Raumanschauung ohne Dislokation der Gegenstände, ebenso eine rein intensive, zeitliche Veränderung, aber die räumliche Bewegung, die Lageänderung von Gegenständen im Raume, ermöglicht erst das Heraustreten und die Objektivierung des Zeitbegriffs. Demnach

[1]) L. I. 156 ff.; Beiträge III. 215 ff.; über die Bewegung bei Kant bes. 273 ff.

Digitized by Google

greift Trendelenburg in der Tat in eine Lücke des Kantschen Systems, das die Bewegung in ihrem Verhältnis zu Raum und Zeit ungenügend dargelegt hat. Für ihn wird aber das dem Begriffe nach Frühere auch zum Früheren in der Wirklichkeit.

Womit begründet Trendelenburg die Ursprünglichkeit, die Einfachheit und den Tätigkeitscharakter seines Prinzips?

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, die Art der Bewegung des Denkens begreiflich zu machen. Sie wird sich nicht äußerlich mit der Bewegung in der Natur decken, sondern sie ist zunächst besonderer, eigentümlicher Art und erhält im Gegensatz zur äußeren Bewegung den Namen: die konstruktive Bewegung. Ihr Charakter offenbart sich einmal bei anschaulicher Aufnahme von Naturgegenständen. Das Bild der Natur, ein Gegenstand in ihr, wird durch die Bewegung des Augmuskels umtastet, dann geistig aufgenommen. Wird dasselbe Bild innerlich reproduziert, so bedarf es abermals einer Bewegung, derjenigen des inneren Blicks; usf. in allem. „Wer etwa das Keplersche Gesetz denkt: der Planet bewegt sich in einer elliptischen Bahn — der muß das tun, was er sagt, daß der Planet tue. In diesem Beispiele kann man sich nicht auf eine äußere, uns gleichsam von außen eingedrückte Anschauung berufen; denn durch eine solche würde nur die scheinbare Bewegung und diese wieder nur aus berechneten Fragmenten der Beobachtung erreicht. Der Geist beschreibt in dem Raume des Gedankens jene Ellipse. Es ist also im inneren Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äußeren Natur."[1]) Die konstruktive Bewegung hat für den Gedanken diesen inneren Raum erzeugt, einen Raum mit Punkten, Linien und Flächen, der freilich wie auf einmal da ist, jedoch durch Bewegung entstanden. Er ist bei jedem Menschen verschieden, aber nicht anders als das Sehen. In allem abstrakten Denken bestätigt das Nacheinander der Denktätigkeit die Tatsache der Bewegung. In der Grundtätigkeit des Denkens offenbart sie sich beim Unterscheiden und Verbinden, auch beim Schließen. Bei kausaler Betrachtung wird sich mit dem Begriffe der wirkenden Ursache in allgemeiner Vorstellung die Richtung woher, im Begriffe des Zweckmäßigen mit dem Begriffe des Zweckes die Richtung wohin

[1]) L. I. 143.

Digitized by Google

verknüpfen. In all diesem liegt mehr als eine bloße Analogie. Das Bild der räumlichen Bewegung ist wesentlich, sie selbst, auch im Reiche der geistigen Begriffe, die „Grundzeichnung".[1]) In der Verwendung von Verben wie: setzen und entgegensetzen, aufheben, vermindern, zusammenfassen, wiederholen, hinausgehen, teilen, brechen, zerlegen usw. sieht Trendelenburg Beweise für die konstruktive Bewegung; sie wird im menschlichen Geiste zum „mathematischen Element", das Denken und Sein umspannt, — „gleichsam eine Handhabe für die Dinge; der Geist kann sie fassen und auf sie rückwirken".[2]) Stärker ist selten das anschauliche Moment im Denken persönlich empfunden und gefordert worden.

Inwiefern ist *der Art nach* das Tätige im Sein zugleich das Tätige im Erkennen, die Bewegung das Ursprüngliche in beiden? Es handelt sich nicht um das Unbedingte, die causa sui, sondern nur um das „vergleichungsweise letzte Element", das aus nichts außer sich verstanden werden kann. Die mechanischen, chemischen und organischen Erscheinungen setzen Bewegungen voraus.[3]) Kälte und Wärme, Licht und Elektrizität werden auf Bewegung zurückgeführt, desgleichen das Weltsystem und die Kräfte in ihm. In den chemischen Vorgängen handelt es sich um Bindung und Befreiung der Elemente. Zusammenziehung der Muskeln und Erregung der Nerven deuten im Organischen auf die Bewegung hin. Die Geschichte der Sprachen zeigt, wie der aufnehmende Geist die ursprüngliche Bewegung zuerst ergriff und bezeichnete.[4]) Die Verba bezeichnen die Tätigkeiten der Dinge, gehen also auf die Bewegung und ihre Arten zurück. Selbst Begriffe der Ruhe werden durch Bewegung ausgedrückt, wenn Passiva als Reflexiva oder reflexive Kausativa erscheinen. Der Vorstellungsverlauf zeigt dieselbe Ursprünglichkeit der Bewegung. Der Punkt erweitert sich zur Linie, diese zur Fläche, und das Bild des Körpers wird durch die bildende, schaffende Bewegung erregt. Dies Element kann nur aus sich verstanden werden. Sollte es aus dem äußeren Gegenstand stammen, so würde die Einwirkung des Gegenstandes so gut wie ihre Aufnahme wieder Bewegung voraussetzen; denn *nur Ähnliches erkennt Ähnliches*, lehrt er im Sinne Platos und spricht darum

[1]) L. II. 151. [2]) L. II. 483. [3]) L. I. 146ff. [4]) L. I. 221f.

Digitized by Google

hier von einem „Sich-Begegnen" der Bewegungen, derjenigen des Gegenstandes und der ihm nachfolgenden Bewegung in der Vorstellung.

Gegen die Einfachheit der Bewegung richtet sich die Behauptung, sie zerfalle in Raum und Zeit. Demgegenüber läßt sich das Anschauungsbild im gewöhnlichen Bewußtsein als Zeuge anführen; denn danach wird die Zeit als das im Flusse befindliche, der Raum als das Umfassende, d. h. innerlich von der Bewegung der Vorstellung Erzeugte angenommen. Der beste Beweis für die Einfachheit ist aber in der Tatsache zu suchen, daß die Bewegung in ihrer Definition die Vorstellung ihrer selbst voraussetzt. Sie kann nicht bestimmt und erklärt werden, das lehren alle Bemühungen um ihre Definition seit Aristoteles' Tagen. Der Stagirite führte die Bewegung ein, um innerhalb der Gattung den Übergang von der Potentialität in die Energie zu erklären. Als Prozeß steht sie der Potentialität gegenüber als selbst schon Energie, im Vergleich mit der Energie aber ist sie der Prozeß der Verwirklichung, eine „unvollendete Energie"! In allen Hilfsbegriffen wie Möglichkeit, Verwirklichung, Energie liegt nach Trendelenburg bereits die Richtung auf etwas hin — d. h. Bewegung. Leibniz und Kant haben durch Unterordnung der Bewegung unter den Begriff der Veränderung ihr den primären Charakter gleichfalls nicht rauben können. Will man die Ortsveränderung hinwiederum eine Zeitfolge im Raum nennen, so tritt die Unmöglichkeit auf, eine Folge ohne Bewegung zu denken. Die Bewegung ist eben einfach und daraus folgt weiter, daß sie nur angeschaut und aufgewiesen, doch auch niemals eigentlich wahrgenommen, sondern nur aus der Ortsveränderung geschlossen werden kann.

Besonderen Wert legt Trendelenburg auf die dritte Eigenschaft der konstruktiven Bewegung, ihren Tatcharakter. Das gibt seiner Philosophie eine gewisse Verwandtschaft mit Richtungen der gegenwärtigen Philosophie, die von voluntaristischen Strömungen verschiedensten Gepräges durchflossen ist und dem geistigen Leben vorzüglich den Charakter der Tätigkeit beilegt. Denn das vermittelnde Element hat natürlich Eigenschaften des Vermittelten an sich. So kündet sich schon hier die dynamische Auffassung der Materie an. In sie verlegt, nach der Vorbetrachtung, Trendelenburg die Schwie-

Digitized by Google

rigkeiten innerhalb der Mechanik und Physik, wo die Axiome in ihren Beziehungen zur Bewegung schwanken.

Alle drei Eigenschaften der Bewegung gehören auf das engste zusammen. Sie fordern sich gegenseitig. „Weil die Bewegung eine in sich einfache Tätigkeit ist, die sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird sie zugleich die letzte sein, die aus keiner andern stammt und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, wird sie allgemein sein und jeder Tätigkeit zum Grunde liegen; und wenn sich das Denken als die höchste Blüte der Tätigkeiten in der Welt erhebt, aber diese Blüte die übrigen gleichsam als nährenden Boden und tragenden Stamm voraussetzt: so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören.“ [1])

Unaufhörlich feiert Trendelenburg diesen Grundbegriff seines Systems, die Bewegung, die als ein „lebendiges Mittelglied“ zwischen Denken und Sein vermittelt; sie ist ihm die erste Tat des endlichen Gedankens und endlichen Seins, „die Kraft des Denkens wie die Bildnerin des Daseins, die erste Energie unseres erkennenden Geistes“. [2])

Eine kritische Frage erhebt sich hier: welcher Seite gehört die zwischen Denken und Sein vermittelnde konstruktive Bewegung selbst an? Trendelenburg hat sich darüber wiederholt und klar ausgesprochen. Die Bewegung ist „ein Prinzip des Denkens, das aus sich in die Anschauung führt,“ „eine Grundtätigkeit des lebendigen Denkens“. [3]) Die Suprematie des Denkens wird aber durch den Grundsatz ermäßigt, daß alles Denken, sobald es selbst erkannt werden soll, „als ein Seiendes“ für sich abgelöst werden muß. Weil wir dem Seienden erkennend gegenüberstehen, muß das Ideale vorherrschen; denn „die eigentliche Erkenntnis geschieht doch immer aus der geistigen Macht über den Realgrund, und ohne sie blieben wir im flachen Faktum hangen“. [4]) So ist auch der Satz zu verstehen: „die äußere Bewegung ist nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur“. [5]) Wir nehmen die Bewegung nirgends wahr, sondern *schließen* aus der Ortsveränderung auf sie.

---

[1]) L. I. 153f. [2]) Vgl. u. a. L. I. 311. II. 427.
[3]) s. L. I. 109. 130. [4]) L. I. 160. [5]) L. I. 153.

Digitized by Google

Das Sein ist im Wesen durchaus dem Denken ungleichartig. Eine Reflexion derart, daß für das Eindringen des Denkens in das Sein in diesem eine Anlage fürs Denken vorhanden sein müsse, ist im Sinne Trendelenburgs falsch.[1]) Im Sein wird nicht eine Anlage zum Denken gefordert, sondern nur eine Art der Bewegung, die vom Geiste nachgebildet werden kann. In seiner größten Gegensätzlichkeit zum Denken ist das Sein „blinde Kraft". Und so nachhaltend empfindet Trendelenburg jene Kraft, daß er, wie später gezeigt werden wird, offen das Unvermögen eingesteht, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen, offenbar, weil ein Prinzip des Denkens das schlechthin Seiende in seiner Eigenart nicht begreifen kann.

Der hypothetisch eingeführte, in seiner Ursprünglichkeit bisher nur dialektisch erwiesene Begriff der konstruktiven Bewegung wird nun an die Natur der Dinge angelegt, damit er sein Recht beweise. Er kann zunächst die Mechanik begründen helfen, Raum und Zeit, die Grundlagen der mathematischen Wissenschaften, sowie Größe und Zahl schaffen, so daß die nächsten Ausführungen gewissermaßen einer Philosophie der Mathematik dienen.

Raum und Zeit. — Den Ausgangspunkt der Untersuchungen bildet für Trendelenburg stets das Empirische, das uns Zunächstliegende. Die Analyse des Erlebnisses führt ihn zum Grunde. Vor uns liegt der Raum, ruhend ausgedehnt, flach, gewölbt. Nachbildend, d. h. durch die Bewegung, fassen wir seine Gestalt. Und weil wir die Dislokationen der Dinge nachbildend vollziehen, so scheint der Raum ihnen als der Platz vorauszugehen, in dem sie sich bewegen können. Aber schon die Tatsache, daß der Vorstellung räumlich keine Hemmung gesetzt ist, belehrt uns über die Ursprünglichkeit der Bewegung vor dem Raum. Deshalb beruhte der Kampf der Eleaten gegen die Bewegung auf einer gewalttätigen, rein verstandesmäßigen Trennung von Raum und Zeit, über denen als das Prius die Bewegung schwebt. Das Stadion, so lehrten sie, kann nicht durchlaufen werden, weil eine unendliche Teilbarkeit des Raumes angenommen werden muß; der fliegende Pfeil ruht, weil

[1]) Gegen H. Schwarz, Tr.s fortgeschrittene Verstandesansicht, in Zeitschrift für Phil. u. philos. Kritik. N. F. 46. 1865. S. 76—109, bes. S. 81 ff.

Digitized by Google

die Zeit in unteilbare, unveränderliche Atome zerlegt ist. Solches Teilen und das Zusammensetzen des Geteilten sind aber nach unserem Philosophen schon Arten der Bewegung. Diese ist ursprünglich und einfach, sie setzt sich selbst. Begriffliche Zerlegung kann sie nicht fassen, sondern allein die Anschauung, eine Tat der Bewegung selbst. Daß sie wie im Begriffe, so auch in Wirklichkeit das erste ist, beweist eben die Tatsache, daß sie Raum und Zeit unauflöslich verbindet. Die Zeit muß am Raume gemessen werden. Wärme, Licht, Elektrizität bedürfen der Bewegung zur Erklärung; ihre Messung durch konstante Messer ist nur ein sekundäres Hilfsmittel.

Das Wichtigste für die Erfassung von Raum und Zeit ist der Tatcharakter der konstruktiven Bewegung. Die nie ruhende, stetig erzeugende Bewegung läßt alles Gegebene vor uns und in uns entstehen. Es ist geradezu ein Grundtrieb des menschlichen Denkens, nichts fertig hinzunehmen, sondern zum Werden, zum Ursprünglichen, zur letzten Anschauung vorzudringen. So erzeugt die konstruktive Bewegung den gedachten Platz im Raume. Allein, liegt nicht dem sich öffnenden Auge der Raum mit einem Male ausgebreitet da? Freilich, aber das erklärt sich durch die blitzartige Schnelligkeit des Geistes, der tausendfach dem trägeren Organ des Gesichtes, der Netzhaut, überlegen ist.

Die Vorstellung der Dimension folgt für Trendelenburg begrifflich schon daraus, daß die Bewegung durch Raum und Zeit streicht. Doch bedarf es eines Versuches zu erklären, weshalb wir in der Zeit nur eine Dimension, im Raume dagegen stets nur drei anschauen. Mit Recht lehnt Trendelenburg es ab, wie Hegel durch Kunstgriffe der Dialektik eine letzte Antwort zu geben. Durch logische Dialektik allein, ohne die Konstruktion der Anschauung, ist es unmöglich, den Raum zu bestimmen. Andererseits genügt es ihm nicht, mit Kant auf eine Erklärung der Dreidimensionialität des Raumes zu verzichten, sie als durch den rein anschaulichen Charakter des Raumes selbstverständliche Eigenschaften der Anschauung hinzunehmen. Trendelenburg will einen Schritt weiter gehen. Unsere Anschauung setzt die drei Abmessungen des Raumes voraus, und dieser Tat der Anschauung gilt es nachzugehen, um die Notwendigkeit der Anschauung klarzulegen. An der Entstehung des mathematischen Körpers werden uns Länge, Breite

Digitized by Google

und Tiefe aufgezeigt. „Der Punkt, den wir vorläufig setzen, strebt über sich selbst hinaus und dehnt sich zur Linie; die Linie bewegt sich aus sich heraus und erweitert sich dadurch zur Fläche; die Fläche beschreibt durch ihre Bewegung einen Körper.“ [1]) Der Punkt ist nur ein gedachtes, ein in der Vorstellung vollzogenes Einhalten der Bewegung; daher tritt er wie von selbst aus sich heraus zur Linie. Auf ihr ist wiederum an jeder Stelle der Punkt festgehalten, er kann sich von jeder Stelle aus zur Fläche herausbewegen. Die Punkte können weiterhin allzumal sich aus der Fläche herausheben und den Körper erzeugen. Eine weitere Dimension ist nun unmöglich; denn die inneren Punkte des Körpers sind durch alle denkbaren auf der Fläche erhobenen Linien umschlossen. Sie hemmen und binden sich und niemals werden sich alle zu einer neuen Abmessung verbinden können.

Ähnlich bindet uns die Anschauung an die eine Dimension der Zeit, an das Bild der einen abschließenden Linie. Die Zeit ist ihm die Vorstellung des inneren Maßes der Bewegung. Wie diese allenthalben ist, so ist auch die Zeit in allen Richtungen. Jedes Maß der Geschwindigkeit oder ihre Vergleichung vollzieht das Denken jedoch nach Analogie der Zahlenreihe, also in einer Abmessung. Daher wird auch die Vergangenheit uns anschaulich als Linie bewußt. Schwieriger gestaltet sich die Erklärung des Begriffs der Gegenwart. Erst im bewußten Leben wird er überhaupt möglich, das Unbewußte kennt keine Gegenwart. Punktuell kann der Moment niemals werden; unaufhaltsam geht der Taktschlag des Bewußtseins. Die Gegenwart ist nur ein machtvolles Zerbrechen der Schranken der Zeit im Bilde, in ihm genießt der Geist die Ewigkeit. Der enge Bund zwischen Zeit und Bewußtsein tritt besonders bei Betrachtung des Zeitinhaltes hervor. Sein Umfang und seine Abnahme werden lediglich durch die Tätigkeit des Geistes, durch das Erlebnis bestimmt. Eine leere Zeit gibt es so wenig wie einen leeren Raum; denn immer wird die Bewegung mitgedacht, zum mindesten die Bewegung des eigenen Gedankens.

Als erstes Erzeugnis der Bewegung teilen Raum und Zeit mit ihr auch den Charakter der reinen Anschauung. Sie liegen

[1]) L. I. 224 f.

Digitized by Google

in uns, von der Erfahrung nicht bedingt, als Bedingung der Erfahrung zugrunde. Sie sind nicht letzte Anschauungen, die wir durch die Sinne empfangen, sondern wir setzen sie für sie voraus. Raum und Zeit werden nicht sinnlich wahrgenommen, wogegen wir alles Sinnliche in Raum und Zeit hineinversetzen. Was wir sehen, sind Farbe, Gestalt, wir fühlen das Rauhe und den Widerstand, aber das sind alles nur Motive für die Vorstellung, den Gegenstand zu entwerfen. Der Entwurf erfolgt erst durch die Bewegung. Ähnlich fassen wir die Zeit in der Abfolge und in der Zahl, aber beide werden nicht durch die Sinne aufgenommen. Eine Vermittlung durch Sinnesempfindungen bleibt ausgeschlossen, weil schließlich auch diese auf geistigen Voraussetzungen beruhen. Daraus folgt der subjektive Charakter von Raum und Zeit. Ihre Vorstellung entstammt der Bewegung, die als Vermittlerin aller Erfahrung nicht selber erfahren werden kann. Sie sind deswegen aber nichts Zufälliges, sondern aus dem Grundgeschehen fließen Raum und Zeit immerfort. Kant hatte also recht, wenn er Raum und Zeit, von der Weise des Begriffs trennte, sein Fehler war nur, daß er sie auch von der Erfahrung löste.

Raum und Zeit müssen mehr sein als wertvolle, subjektive Anschauungsformen. Sie müssen im Denken und in den Dingen sein. Das fordert sich gegenseitig. Und es finden sich Verkörperungen von Raum und Zeit: des Raumes in der Geometrie und in der Natur in Figur und Gestalt, der Zeit in den Perioden des organischen Lebens. Das sind mehr als Erscheinungen; es erhebt sich für uns durch sie die Möglichkeit, die Formen als objektiv und subjektiv nachzuweisen. Und der objektive Charakter bleibt ihnen verwahrt, da wir in die räumlich-zeitliche Gegebenheit jeden Gegenstand einrücken müssen; ihre Herrschaft wird gestützt und getragen durch ihre Mutter, die Bewegung, die über alles hinweggeht. Alle Dinge tragen den Raum als eigentümliches Erbteil an sich, und die Zeit liegt in ihnen, ist ihre eigene Tat. Insofern nun aber ihre Erzeugerin dem Denken so gut wie dem Sein angehört, muß auch in ihrem Erzeugnis die Harmonie des Subjektiven und Objektiven liegen. Trendelenburg behauptet also Kant gegenüber: Raum und Zeit sind mehr als fertige Formen in uns, sie sind auch objektiv. Ein anderer Schritt führt aber

Digitized by Google

über Kant hinaus: Raum und Zeit entwickeln sich mit der ersten Tat des Denkens. Das bedeutet allerdings nicht die Forderung der Gegenwart, der psychologischen Entstehung nachzugehen; denn es handelt sich hier um eine ideale Genese. Raum und Zeit sind nichts Fertiges, Starres, weil der Charakter der Bewegung ihnen eignet. Ihrer Genese nachgehen heißt also der Tat der Anschauung nachgehen, in der sie uns gegeben sind.

Das Apriori und die Kategorien.

Im Gegensatz zum Hegelschen Vernunftsystem, in dem die sich selbst begreifende Vernunft das Aposteriori in sich aufnahm, kehrt Trendelenburg bewußt zur kantischen Unterscheidung des Apriori und Aposteriori zurück. Er meint jedoch, Kant habe darin geirrt, daß er das Apriori zum rein Subjektiven machte[1]); das Apriori müsse dagegen in der Erfahrung selbst aufgedeckt werden als eng mit ihr verbunden. Dafür findet Trendelenburg einen ersten Beweis im Gebiete der Sinnesphysiologie. Die Sinne bilden äußere Vorgänge und Zustände mit Hilfe der konstruktiven Bewegung nach; so lehren's z. B. Gesicht und Getast: Trotz des auf der Netzhaut umgekehrt liegenden Bildes sehen wir die Gegenstände aufrecht; wir stellen das Auge auf groß und klein, nah und fern ein; sehen trotz des flachen Bildes auf der Netzhaut körperlich; wir versetzen den getasteten Gegenstand und den gesehenen als denselben in denselben Raum. Überall ist eine Korrektur des rein Physiologischen, ist eine Umsetzung nötig. „In ursprünglicher Anschauung" greift hier die konstruktive Bewegung ein. Die Bewegung der Organe allein kann nur die Motive oder die Elemente liefern, während die Verknüpfung zum Ganzen durch die ursprüngliche geistige Tätigkeit erfolgt. So werden wir auf eine Erkenntnis von Gegenständen hingeführt, die unabhängig von der Erfahrung im Geiste entspringt.

Das Apriori wird vor allem am Merkmal der Spontaneität erkannt. Der Geist erkennt aus sich selbst. Er erhebt sich frei zur

[1]) Zur Auffassung der kantischen Philosophie s. u. S. 149ff.

Digitized by Google

Unterwerfung der Welt. Unendlich sind die Richtungen; unerschöpflich ist die Möglichkeit geometrischer Konstruktionen, unzählbar die Fülle arithmetischer Kombinationen, unausdenkbar sind die Möglichkeiten und Beziehungen der Gedankenwelt. Daher versagt jede Analyse des Gegebenen, will man durch sie die schaffende Tätigkeit fassen. Die Bindung des freien Geistes, die beim Eintritt in die umgebende Welt durch die Sinne erfolgt, beraubt den Geist nicht seines spontanen Wesens. Das synthetische Erzeugnis aus Geist und Gegenstand versagt gegenüber jeder Analyse. „Die Synthesis ist so schöpferisch, daß die Analysis endlos ist. Die erzeugende Bewegung geht mithin über Zusammensetzung und Trennung, Komposition und Dekomposition gegebener Elemente hinaus."[1])

Da die ursprüngliche geistige Tätigkeit allem zugrunde liegt, so muß sich überall das Apriori aufdecken lassen. Gestalt, Größe, Richtung, Ortsveränderung werden in allen Sinnen durch die Bewegung vermittelt. Die Schwingungen des Äthers, das Licht, die Bewegungen von Schall und Wärme, fordern zu ihrer Aufnahme im empfindenden Organ eine entsprechende Bewegung, die ihnen entgegenkommt, sie nachbildet und aufnimmt. Hier nun erhebt sich die größte Schwierigkeit für Trendelenburg, sein Grundprinzip aufrecht zu erhalten. Im Licht, in der Wärme, im Schalle bewegt sich *etwas*; ein Seiendes, ein Substrat wird gefordert. Entzieht sich dies Seiende nicht der vermittelnden Grundtätigkeit?

In den Darlegungen über die *Materie*[2]) setzt Trendelenburg mit einer Prüfung der anerkennend aufgenommenen Ansicht Kants ein. Kant begründete bekanntlich eine dynamische Ansicht und ließ in der Materie Repulsion und Attraktion wohnen, um durch sie Widerstand und Zusammenhang der Materie als möglich zu erklären. Die Repulsion wurde als bloße Flächenkraft durch Berührung wirkend gedacht, die Attraktion in unmittelbarer Wirkung durch den leeren Raum in die unendliche Welt hinaus wirkend, vorgestellt. Wesentlich ist für die kantische Auffassung die notwendige Wechselwirkung der beiden Richtungen. Da aber nach demselben Denker die physische Berührung der Materie durch die treibende Kraft bedingt wird, damit die Materie auch als einen

[1]) L. I. 235. [2]) Vgl. L. I. 251—266.

Digitized by Google

Raum in bestimmtem Grade erfüllend gedacht werden könne, so schließt Trendelenburg, daß diese Kraft, da sie der Berührung vorangeht, also von ihr unabhängig sei, auch von der Raumerfüllung zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig sei. Kant habe einen scholastischen Fehler begangen, indem er einen rein logischen Begriff, die Bedingung, in eine reale Anschauung umsetzte, nämlich in die zeitliche der Aufeinanderfolge und des Vorhergehens. Widerlegt nun nicht der Begriff der Attraktion das Urphänomen der Bewegung? Der Astronom wird die Attraktion im Weltsystem voraussetzen, ja in jedem äußerlich bestehenden Ganzen werden wir sie zugrunde legen, immer setzen wir dabei im Ganzen eine höhere Bedingung. Was wir, um Attraktion und Gravitation zu verstehen, begrifflich Ganzes nennen, übersteigt alle Erfahrung. Wir können in der Materie begrifflich von Widerstehen und Zusammengehaltenwerden reden, Ja und Nein sich gegenüberstellen, aber wir verharren im rein Logischen und erreichen nicht die reale Natur.

Die Materie muß sich in Bewegung umsetzen. Schleicht sich aber da nicht in den Atomen, den Teilen der Materie, der Begriff des Seienden, das bewegt wird, wieder ein? In der Physik und Chemie forderten die Vorgänge der Farbenzerstreuung, der Polarisation des Lichtes, der Wärmefortpflanzung, der Kristallisation usw. die atomistische Ansicht, und in Fechner fand sie damals einen scharfen Verfechter, der oft durch seine poetische Anschauungskraft sich einer ähnlich grobsinnlichen Auffassung der Atome zuschulden kommen ließ, wie ein Demokrit, Empedokles und Leukipp.[1] Fechner nahm an: die wägbare Materie sei räumlich in diskrete Teile geteilt zu denken, und zwischen ihnen befinde sich eine unwägbare Substanz, die wiederum räumlich lokalisiert und in diskrete Teile geteilt zu denken sei. Sämtliche Atome, die wägbaren wie die unwägbaren, stünden durch Kräfte miteinander in Beziehung und gehorchten denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung wie in jeder exakten Mechanik. Trendelenburg kann in diesen Atomen die wirklich letzte Gestalt der Materie nicht

[1] Siehe G. Th. Fechner, Über die physikal. u. philos. Atomenlehre, 1855, bes. Abschn. V, S. 63 ff., ferner S. 78 ff.

Digitized by Google

denken. Um die Atome zu unterscheiden und in sich zusammenzuhalten, erscheint ihm eine zusammenziehende Kraft erforderlich, welche Bewegung wäre. Atom an Atom gereiht gibt wohl Gestalt und Figur, aber nie Kraft. Wollte man die Atome als Kraftpunkte fassen, so wird von ihnen ausgehend Bewegung gedacht, und darin läge ihr Wesen beschlossen. — So bleibt auch für die atomistische Theorie die Bewegung das Letzte.

Die Materie gehört bereits zu den Betrachtungen der gebundenen Erfahrung; das Apriori an ihr ist die Form. Trendelenburg sieht in der Form die umfassende und scheidende Tätigkeit, die das Allgemeine wie das Besondere hervorhebt und die Glieder ineinanderfügt. Im letzten innern Wesen wird die Form in die Materie aufgenommen; denn das Wesen der Materie ist die Bewegung, und die Form als innere geistige Tätigkeit wächst gleichfalls aus der Bewegung hervor. Das Übergewicht bei wertender Abwägung liegt jedoch im geistigen Werkzeug, der Form; denn „wie die Materie nur durch die Bewegung und in der Bewegung erkannt wird, so nur durch die Form und in den Formen, den Erzeugnissen der Bewegung".

Prinzipien der Mathematik. — Die Gegenstände der mathematischen Wissenschaften gehen über Erfahrung und Beobachtung hinaus. So ist z. B. physiologisch betrachtet die gerade Linie ein zusammengesetztes Produkt, für das verschiedenste Gelenke, wie Tast und Gesichtssinn zusammenwirken müssen. In der Geometrie dagegen wird sie als einfachste Vorstellung hingenommen, die nicht weiter zu erklären ist. Ebenso entziehen sich aller Erfahrung der mathematische Punkt, die gesetzmäßigen Verschlingungen der Epizykloiden, gleichteilige Brüche und Differentialrechnung, ferner die Grundbegriffe der Mathematik wie die des unendlich Großen und unendlich Kleinen, des Identischen und des Gleichen. Daß wir es hier nicht mit Abstraktionen aus der Erfahrung zu tun haben, lehrt besonders das Identische. In ihm haben wir gleichsam „Zeichen und Siegel der Mathematik als aprioriſcher Wissenschaft".[1]) Wir stehen vor einem Werk ursprünglicher Vorstellung, vor einer aprioriſchen Tat des Geistes, einer „Intention der Natur". Demnach

[1]) L. I. 283.

Digitized by Google

sind auch die Methoden der Mathematik in allem das Gegenteil der in den Erfahrungswissenschaften angewandten.

Um das Intelligible zu bestimmen, geht Trendelenburg genetisch vor und legt die Bildung der Elemente dar. Den Punkt ohne Raumvorstellung, als bloße Negation, als leere Grenze der Linie vorzustellen, ist unmöglich. Der Punkt ist, anstatt in der Grenze zu verschwinden, als „das in der Entstehung Tätige zu begreifen, gleichsam als der schwellende Keim jeder weiteren Bildung“[1]). Wie Aristoteles in seiner Topik, erklärt er die Linie aus dem Punkte, die Fläche aus der Linie. Der Punkt selbst bleibt ausdehnungslos, da er mitten in der Bewegung steht, und der objektivierende Geist sie in ihm gleichsam fixiert hat.

Die ursprüngliche Bewegung erfolgt in der geraden Linie. Erst wenn die Richtung gehemmt, die Bewegung abgebrochen wird, ist die Möglichkeit für Figur und Körper gegeben. Da der Raum selbst ein Gebild der Bewegung ist, so müssen die geometrischen Gestalten sich ohne den fertigen Raum bilden; sonst würden auch die mathematischen Wissenschaften nicht rein aprioriſch sein. Jene Hemmung, gleichsam eine Absetzung der Bewegung, muß daher in sich möglich sein, und zwar als eine Art Gegenbewegung; denn Ruhe ist hier nicht dasselbe wie in der Natur, hier ist sie nur durch eine bewegende Kraft, der Gravitation vergleichbar, erfolgt.

Ohne Bewegung ist auch die Zahl nicht zu denken, wie bereits die einfachen Operationen des Zu- und Abzählens zeigen. Um ihre Entstehung zu begreifen, gilt es die Bewegung der Zeit zu betrachten. Das Element der Zahl, die Eins, wird hier gesetzt und abgesetzt. Für die Veranschaulichung der Zahl sind Raumgrößen nötig; für ihre Entstehung dagegen sind weder Raum noch Zeit nötig, die beide selbst ein Erzeugnis der ursprünglichen Bewegung sind. Durch die hemmende Bewegung kann die Bewegung sich in sich unterscheiden und absetzen, und damit ist die Möglichkeit des Zahlbegriffs gegeben. Die Zahlenreihe wird erzeugt durch das fortschreitende Setzen der Eins.

Die konstruktive Bewegung verbindet Denken und Sein, durchdringt den Gedanken wie die Natur. Daher kann sie auch im

[1]) L. I. 270.

Digitized by Google

Reiche der Natur Gestalt und Zahl hervorbringen. In der räumlichen Bewegung der Materie finden sich Objektivationen der Bewegung, die Elemente der Phoronomie. Besonders interessiert unseren Denker hier das unauflösliche Ineinander, die notwendige Wechselwirkung alles Intensiven und Extensiven. Das Intensive kleidet sich immer in ein ihm entsprechendes Extensives. „Die intensive Größe wäre ohne die extensive eine qualitas occulta, die extensive ohne die intensive eine ausgegossene Vielheit ohne Einheit des Ursprungs. Intensive und extensive Größen sind eine und dieselbe Bestimmtheit, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin betrachtet“ [1]). Beide Größen sind keine reinen Gedankendinge, sondern die Bewegungen der Spannung und der Ausdehnung in Raum und Zeit liegen ihnen zugrunde. Aber sie stammen wie die verwandten mathematischen Elemente, Figur und Zahl, aus reiner Anschauung und begründen mit die Mathematik als reine Wissenschaft.

Wie wird von hier aus angewandte Mathematik möglich? Es muß aus der subjektiven Anschauung ein Mittelbegriff in die Empirie hinüberführen, den die Wissenschaften selbst aufdecken werden. Die schöpferische Bewegung des Geistes ist das Gegenbild der räumlichen. Da die Materie als Bewegung gefaßt werden mußte, liegt in der materiellen, vielgestaltigen Bewegung der Grund zum mathematischen Verhältnis der Natur. Anfangs tritt der menschliche Geist rein beobachtend der Natur entgegen, bald aber sucht er seine Beobachtungen zu messen, durch bestimmte Maße den beobachteten Erscheinungen eine Regel zu geben. Der Vorgang des Messens ist ohne Bewegung nicht denkbar. Und weil hier das Intensive an dem Extensiven gemessen wird, beide unzertrennbar ineinander ruhen, so kommt die rein apriorische Wissenschaft der Mathematik der Beobachtung zu Hilfe und bewirkt die erste gesicherte Erfahrung. Im Fortschritt der Erklärungen, der Theorien und der sich entfaltenden Systeme, offenbart sich nun überall die ideale geistige Bewegung mit ihrer die reale nachbildenden Kraft.

Die Kategorienlehre. — Durch seine Geschichte der Kategorienlehre hat Trendelenburg ein grundlegendes Werk der historischen Philosophie eingefügt, das noch heute volle Berücksichtigung fordern

[1]) L. I. 293.

Digitized by Google

kann. Um die Entstehung der Kategorienlehre in ihrer ganzen Größe und Bedeutung zu würdigen, müssen wir, wie er hier ausführt, „uns der uns schon durch die Grammatik anerzogenen Ordnung einige Augenblicke entwöhnen und uns aus der Schule der Abstraktion und des Systems, in welcher heuzutage der Geist aufwächst und wollend oder nicht wollend Muttermilch und Mannesspeise empfängt, auf jenen Punkt zurückversetzen, auf welchem der logische Gedanke zur Selbstbesinnung erwachte. Da findet er sich zunächst wie in einer chaotischen Masse von Vorstellungen vor; und wie eine scharfe Aufmerksamkeit dazu gehörte, die Laute der Sprache zu sondern und nach den verschiedenen Endungen verschiedene Bildungen zu unterscheiden und auf solche Weise in dem verschwimmenden Meer von Lauten feste Gestalten zu erkennen: so bedurfte es noch einer größeren geistigen Kraft, um in der bunten, endlosen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen Ordnungen aufzufinden. Zunächst lagen Allgemeines und Einzelnes, Notwendiges und Zufälliges, Bejahung und Verneinung, Ganzes und Teile noch ununterschieden da. Daher erschien schon nach Platos Philebus die Unterscheidung des Eins und Vielen wie ein göttlicher Fund, wie ein prometheisches Feuer im Gebiete des irdischen Gedankens. Die Versuche der Unterscheidung vollendeten sich in Aristoteles' Kategorien".[1]) In der Geschichte der Philosophie sind nach Meinung unseres Denkers nur drei wirklich hervorragende Gestaltungen der Kategorienlehre zu nennen, Aristoteles', Kants und Hegels Kategorienlehre.[2]) Allein bei allen stellt sich ein fühlbarer Mangel heraus. Aristoteles bildete seine Kategorien, soweit ein Einblick in seine Gründe den Nachgeborenen möglich ist, nach den Elementen des Satzes, ihn leiteten beim Entwurf grammatische Verhältnisse und Unterschiede. Und so blieb er im logisch Begrifflichen stehen. Kant sah in den Kategorien fertige Formen innerhalb des Verstandes,[3]) „Stammbegriffe des Verstandes", und damit waren sie von aller Wahrnehmung abgesperrt. Um sie in die Anschauung zurückzuführen, bediente er sich des künstlichen „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe". Dabei beging er den weiteren Fehler,

[1]) Beiträge I. Gesch. d. Kategorienlehre S. 179 f.
[2]) a. a. O. 362 ff. [3]) Vgl. L. I. 326 f. 368 ff.

Digitized by Google

die Anwendung der Kategorien allein durch das Element der Zeit zu erklären, wodurch die Möglichkeit einer Einführung in den Raum ausgeschlossen wurde. Außerdem entging ihm, daß er bereits in seiner Kategoriengruppe solche aufgenommen hatte, die nur durch wahrnehmende Erfahrung gegeben sind wie Einzelheit, Realität und Dasein. Steht solches Eindringen der Wahrnehmung in die Kategorien fest, so ist damit auch Hegels Versuch, sie als Erzeugnisse des reinen Denkens zu erklären, abgetan. Hegel wollte zu dem der Natur nach früheren hindurchdringen, und dabei wurden ihm die Kategorien zu den ewigen Begriffen, die den Dingen zugrunde liegen, zu Selbstbestimmungen des Denkens zum Sein. Das rein bildlose Denken ist aber eine Hypothese; stillschweigend wird überall die Anschauung vorausgesetzt. Auch Herbarts Versuch einer psychologischen Entwicklung bleibt ungenügend. Sie sollen Produkte des psychologischen Mechanismus sein, wodurch die Seele gegen Störungen ihre Selbsterhaltung übt. Und die besondere psychologische Quelle der Kategorien soll die Reproduktion der Vorstellungen sein. Es ist also die Aufgabe weiter zu fassen und die ursprüngliche Produktion aufzuzeigen, aus der die Grundbegriffe in Wahrheit entspringen.

Der Ursprung der Kategorien liegt nach Trendelenburg in der Grundtätigkeit des Geistes, der konstruktiven Bewegung.[1]) Sie sind *reale* Kategorien; denn durch sie will das Denken das Wesen der Sache ausdrücken. Da die bildende und nachbildende Bewegung zwischen den beiden Welten des Seins und Denkens vermittelt, so besitzen die Grundbegriffe subjektive und objektive Bedeutung und sind als notwendige „Hilfslinien" des Denkens seine „innerste Natur", zugleich eine *Tat* des Denkens. Ihr *begrifflicher* Charakter entspringt aus der Fähigkeit des Denkens, sich, weil es Selbstbewußtsein ist, in der Bewegung zu betrachten. Daß sie nicht der Empirie verfallen, verhindert die ihnen anhaftende Notwendigkeit, die sie unter dem Einfluß der geistigen Grundtätigkeit empfangen. Aus derselben Quelle fließt ihr Charakter der Allgemeingültigkeit; denn es gibt kein empirisches Aufnehmen, in das nicht *die Tat* der konstruktiven Bewegung eingriffe.

[1]) Vgl. L. I. 329 ff. Beiträge I. 364 ff.

Digitized by Google

Als unmittelbare Erzeugnisse der Bewegung lernten wir Raum und Zeit, Figur und Zahl kennen. „Diese Beziehung der erzeugenden Tätigkeit zu der erzeugten Größe ergibt das Verhältnis der wirkenden Ursache (der causa efficiens)." In allen Gestaltungen der Bewegung zeigt sich die Kausalität. Sie reicht daher über Denken und Sein, Physisches und Psychisches. Auch über das Psychische, das Denken! Das ermöglicht Trendelenburg die Anerkennung der wirkenden Ursache im Gebiete der Freiheit.[1]) Das Denken hat deshalb auch eine „physiologische Natur". Da die äußeren Dinge denkend nachgebildet werden, so zeigen sich physische Nachwirkungen mancherlei Art, z. B. im begleitenden Bilde, das der Begriff fordert, oder in der sogenannten Ideenassoziation. — Wenn wir im kausalen Fluß des Geschehens die angehaltene Bewegung für sich betrachten, so sprechen wir von einer Wirkung, ein Begriff, der in notwendiger Verkettung mit dem der Ursache steht. Sie sind relative Begriffe, entsprechen sich völlig und messen sich gegenseitig. Das Kausalitätsgesetz besagt trotz seines „vornehmen Namens" nur, daß jedes Ding seine Ursache habe. Es drückt nur die Kontinuität der durchgehenden Bewegung aus und richtet sich gegen die Möglichkeit des saltus. Gegenüber den Einwänden der Skeptiker weist Trendelenburg auf die Erfahrungstatsache hin, daß wir selbst kausal sind, „theoretisch in der bildenden und nachbildenden Bewegung, technisch auf dem ganzen Gebiete der Erfahrung und ethisch, indem wir wollen. Wir verändern, wir erzeugen und fassen uns darin als die Ursache, die früher ist als die Wirkung". Somit kann die psychologische Entwicklung die metaphysische nicht beirren.

Die durch die Gegenbewegung zur Ruhe gelangende Bewegung erzeugt im Ruhestand ein abgeschlossenes Ganzes, das Ding (Substanz). Den Dingbegriff will Trendelenburg in der Substanz mitgedacht wissen, und er faßt sie selbst dadurch im Gegensatz zu jener Auffassung der Substanz, die in ihr nur das allgemeine, beharrende Sein, im Gegensatz zum wechselnden Werden sieht. Er erneuert und rechtfertigt auch hier Aristoteles.[2]) Dieser unterschied noch nicht wie Kant erste Anschauungen der Sinne und erste

[1]) L. II. 67f. [2]) Vgl. Elementa [3] 1845. S. 55f.

Digitized by Google

Begriffe des Verstandes. Bei ihm begriff *ουσια* sowohl das räumlich begrenzte Individuum als die nur im zusammenfassenden Denken erkannte Gattung. Die erste Bedeutung sei von den lateinischen Philosophen aufgenommen und durch sie im Mittelalter fortgepflanzt worden, die letztere habe sich in der neuesten Zeit durchgesetzt, besonders bei Cartesius, Spinoza, zuletzt bei Hegel. Trendelenburg will beide auf vertieftem Grunde vereinigen, besonders aber die unterdrückte Ansicht einschärfen, daß sich im Substanzbegriff das Wesen der Sache zusammenfasse. Aus der Bewegung entstanden, muß er für Denken und Sein gelten. — Die Kategorie der Quantität wird nur auf die Zahl bezogen; deshalb ist die Allheit ein reiner Begriff, der durch ein Additionsverfahren aus der Vielheit niemals erzeugt werden kann. — Jedes Ding hat ferner seine Qualität. Diese Kategorie enthält mehr als den bloßen Gegensatz zu allem Quantitativen. Insofern das „angehaltene Produkt der Kausalität", das Ding, die Quelle eigener Bewegungen ist, ist die Qualität eine „an den Substanzen haftende Kausalität". Das Qualitative ist nichts Totes am Körper, sondern die Richtung zu einer Tätigkeit. In dem Falle, wo die Qualität selbst wiederum auf Tätigkeiten übertragen wird, wenn z. B. von Eigenschaften einer Methode oder des Willens gesprochen wird, sind die Tätigkeiten (hier Methode und Wille) als bleibende, durchgehende, der Substanz analoge Tätigkeiten aufzufassen, so daß die unmittelbare Beziehung der Qualität zur Substanz bestehen bleibt. — Zur Quantität stellt Trendelenburg das Maß, genauer die Meßbarkeit. Der gemeinsame Ursprung aller Größen, die Bewegung, ermöglicht die Vergleichung, weiterhin die Meßbarkeit. — Die Kategorie der Einheit suchte Kant aus dem Selbstbewußtsein abzuleiten, daher ist es ihm nicht gelungen, die objektive Einheit, die Übereinstimmung des Denkens und der Sache, zu erklären. Erst mit Hilfe der Bewegung erreicht das Denken auch die Einheit der Sache. Die fixierte Bewegung ist logisch genommen die Einheit der Vielheit und die logische Einheit das Gegenbild des realen Ganzen. Dies Verhältnis nennt er die Inhärenz. Insofern nun sich in der Vielheit eine Einheit vollzieht, wird das Verhältnis der Inhärenz und der Kausalität zur Wechselwirkung.

Ohne künstliche Symmetrie, wie sie Kant und Hegel angewandt hatten, entstehen Trendelenburg nach den acht Rede-

Digitized by Google

teilen[1]) die Kategorien durch die im Hintergrunde tätige Bewegung. Zugleich ist damit die Kluft zwischen dem Idealen und dem Realen, welche die Geschichte der Kategorienlehre aufdeckte, überbrückt: Die Bewegung, die erste Energie des Denkens wie des Seins, entläßt die Kategorien als ideale und subjektive Beziehungen und als reale und objektive Verhältnisse. Wie das Knochengerüst dem Leibe, so verleihen die Kategorien den Gedanken Festigkeit; sie sind in allen Vorstellungen enthalten wie Grundstriche in einer Zeichnung.

Der Zweck.

Der Zweck ist kein reines Apriori. Freilich offenbart sich in ihm, fast anschaulich, die zwischen Denken und Sein vermittelnde Bewegung, da ihm die Richtung wohin zuerteilt ist, und das berechtigt, ihn relativ ein Apriori zu nennen. Der Geist kann in den Wissenschaften vorausschauend frei schaffen, allein stets nur aus Gegebenem. Und weil der Zweck gegebener Elemente überall bedarf, muß er vom reinen Apriori geschieden bleiben. Er ist daher auch keine Kategorie. Sondern, gerade dann, wenn sich zeigt, daß die Kategorien die Erscheinungswelt nicht beherrschen, offenbart sich der Zweck, so im Akt des Sehens. Da unterscheiden wir Materie und Form, Intensives und Extensives, Kraft und Wechselwirkung; doch sie erschöpfen nicht den Vorgang. „Das Licht hat das Auge nicht gemacht noch erregt, und doch sehnt sich nach ihm die schlummernde Kraft des lichthellen Nerven."[2]) Keins schuf das andere, das Auge ward im Mutterschoß gebildet ohne einen Strahl des Lichts und soll es doch aufnehmen. Licht und Auge sind füreinander und „es liegt in dem Wunder des Auges das enthüllte

[1]) L. II. 142ff. — Bratuscheck glaubt, daß die 8 Redeteile etwa in dieser Weise den Kategorien Tr.'s entsprächen (a. a. O. 454ff.):

Kausalität = Verbum,
Relation = Pronomen,
Substanz = Substantiv,
Qualität = Adjektiv,
Quantität = Zahlwort,
Wechselwirkung = Präposition = Maß,
Adverb,
Konjunktion.

[2]) L. II. 4.

Digitized by Google

Bewußtsein des Lichtes". Zwischen dem Gesicht und dem Bewegungsorgane bestehen ferner notwendige Beziehungen: das Auge durchmißt den Raum, erregt den Trieb zur Bewegung und regelt seine Ausführung. Im weiten Reiche der Natur offenbart sich die prästabilierte Harmonie in der Angemessenheit der tierischen Bewegungswerkzeuge für das Element, in dem sich das Tier bewegen soll; die Gesetze der Statik und Mechanik vollziehen sich hier von selbst. Die Forschungen Cuviers über den innigen Zusammenhang der Organisation eines Tieres mit seiner Nahrung lehren ihn gleichfalls die Herrschaft einer höheren Kausalität. Es ist der Zweck, der das Ganze regiert und die Teile zur Ausführung seines Planes bestimmt. Seine Macht schafft ein Stufenreich der Zwecke; denn der schon verwirklichte Zweck wird als Mittel zu weiterer Erhebung ergriffen, so daß sich im Reich der Sinne, von der Tierwelt zum Menschen aufsteigend eine zweckvolle Abänderung der Tätigkeiten kundtut. Aber worin unterscheidet sich nun der Zweck von der Kausalität? Die wirkende Ursache kettet ein Stück ans andere, wie die durchgehende Schnur Perlen verbindet. Die einzelnen Dinge erscheinen wie abgerissene Stücke des Ganzen. Im Bereiche des Zweckes ist dagegen das Ganze die erzeugende Macht. Die wirkende Ursache bildet aus den Teilen das Ganze, der Zweck gestaltet vom Ganzen aus die Teile, und zwar in solcher Weise, daß erst in Beziehung auf das Ganze die Teile Bestand erhalten. Wie in der Mathematik bereits in der Aufgabe die Lösung als verwirklicht gedacht hingestellt wird, obwohl erst die Analysis sie bestätigen soll, so entwirft der Zweck vorausdeutend das Ganze und ordnet ihm die Teile unter.

Begrifflich gefaßt bedarf der Zweck, um seine Macht betätigen zu können, der Entzweiung und Vielheit; im ewig Gleichmäßigen oder Leeren wäre seine Entfaltung unmöglich. Dabei äußert er seine architektonische Macht in der Natur, besonders in dem einen der Glieder. So durchdringt er das Auge, um sich das Organ für das Licht zu schaffen; als „bildende Ursache" tritt er im Werkzeuge auf, um es zu lenken und dem besonderen Zwecke entsprechend zu gestalten.

Von dieser Betrachtung aus versucht Trendelenburg eine Stellungnahme dem Wunder gegenüber. Mit Entschiedenheit weist er eine

Digitized by Google

Erklärung durch „immanente Naturgesetze“ zurück, wie es der seichte Materialismus seiner Tage versuchte. Mit großer Wärme führt er dagegen aus: „Wir hassen nur den Triumph eines kleinlichen Verstandes, der, wenn er nur das Wunder in der christlichen Erzählung beseitigt, durch alle Welt hindurch eine ebene Bahn zu haben meint, wie eine schnurgerade Chaussee. Die Alten waren tiefer; sie leiteten alles Philosophieren aus der Bewunderung her. Denn wenn der Geist vor den unbegriffenen Erscheinungen staunt, so stachelt ihn das Staunen zum Erkennen. Jene zog die Größe und Hoheit der Tatsachen hinauf; wir ziehen diese lieber zu uns in die flache Faßlichkeit herab und setzen dem Anfang der Philosophie, der nach Plato aus der Bewunderung stammt, die konsequente Vollendung entgegen, das abgestumpfte nil admirari. Das ist aber für das Erkennen das Ende aller Tage. Daher scheuen wir uns nicht, etwas so lange als ein Wunder auszusprechen, bis es gelöst ist“.[1]) Damit gewinnt Trendelenburg dem Wunder gegenüber eine freiere Stellung. Es ist Anreiz des erkennenden Geistes und bleibt der wissenschaftlichen Untersuchung offen.

Ähnlich gestaltet sich seine Stellung zum Zufall. J. St. Mill[2]) beweist, daß der Zufall wegen der Häufigkeit seines Vorkommens gerade Resultat eines Gesetzes sei; Wundt[3]) erklärt den Zufall als bloß subjektive Auffassung einer uns unbekannten und daher unberechenbaren Gesetzmäßigkeit. Der Zufall bleibt auf diejenigen Erscheinungen eingeschränkt, „deren Erforschung niemals Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung sein kann“. Für Trendelenburg wird aber der Zufall wegen des im Grunde aller Dinge gestaltenden Zweckes unmöglich.

Überall, wo der Zweck auftritt, bekundet er das Übergewicht des Denkens. Als begründender Gedanke geht er dem Wirklichen voraus; als schaffender Regent ist er mitten unter die Dinge gestellt; er setzt sie voraus wie sie ihn. Der Gedanke wäre aber nichts ohne die zugleich wirkende Ursache; er würde kraftlos sein, wenn er nicht mit ihr eins wäre. Er ist jedoch zugleich ihr Herr, ruht inmitten der Dinge und zugleich über ihnen: Zweck und Kraft

---

[1]) L. II. 26. [2]) System der dedukt. u. indukt. Logik 1877⁴, übers. von J. Schiel II. 56ff. [3]) Logik I³ 433ff.

Digitized by Google

bilden die notwendige Einheit. Im Reiche des Seienden ist der Same das anschaulichste Bild dieses Verhältnisses: das Ganze, in ihm vorgebildet, entwickelt sich nach dem in ihm ruhenden Zwecke. Doch nur dem Scheine nach ruht selbst im Samen der Zweck; in Tätigkeit muß er sich offenbaren. „Wie man den hellen Funken aus dem harten Steine schlägt, so gibt der Zweck im widerspenstigen Stoff dem Gedanken Dasein." Deswegen bezeichnete Aristoteles den Stoff mit Recht als „das aus der Voraussetzung Notwendige". Er wird infolge solcher notwendigen Einwirkungen zum Mittel für den Zweck. Und indem dies Notwendige von neuem zum Zweck erhoben wird, ein anderes Notwendiges fordert, so entwickelt sich ein System von Zwecken. Auch hier zeigt sich der Vorrang des Gedankens. In der Unterordnung der Zwecke, in ihrer notwendigen Reihe offenbart sich die Konsequenz. Immer aber ist nur der folgende Gedanke konsequent, und so zeigt sich des Gedankens Macht im Ursprung und in der Ausführung, im Anfang und in den Mitteln. Seine Wirkung besitzt weiterhin Dauer. In der Wirkung erstirbt die Ursache, der Gedanke aber erhält sich in der Wirkung. Er bleibt im Organ die Seele zu allem Wirken; wo er im Organischen entschwindet, löst ihn der Tod ab. So schließen Gedanke und Seiendes einen notwendigen Bund miteinander. „Wo der Zweck erscheint, da unterscheiden wir das Ideale des Gedankens, das Plato das Göttliche in den Dingen nannte, und das Reale des Mittels, die Kraft der wirkenden Ursache, die Plato das Notwendige nannte. Wir unterscheiden beide Seiten, aber sie sind innig eins. Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache durch den Zweck ihre Wahrheit."[1]) Tat und Vorstellung entsprechen sich vollkommen: Wir erfassen die Zweckmäßigkeit und wirken auf die Dinge ein, die Dinge antworten der Einwirkung gemäß. Wenn wir in der Heilkunde oder in der Erziehung den Zweckbegriff praktisch anwenden, so zeigt er sich hier als weit mehr denn eine Regel. Er ist nicht regulativ, sondern konstitutiv, keine bloße Betrachtungsweise, sondern er setzt und bewirkt selbst. Wer den Zweck als rein subjektiv hinstellt, wie zuerst Empedokles und die Atomisten versuchten,

[1]) L. II. 38.

Digitized by Google

der hat nachzuweisen, wie aus der blind wirkenden Ursache die Ordnung, aus dem Zufälligen die Harmonie des Weltalls, der selbstbewußte, zwecktätige Gedanke geworden ist. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung versagt hier, weil es sich um unendlich anwachsende Zahlen handelt, und der unendlich anwachsenden Unwahrscheinlichkeit kommt die Unmöglichkeit fast gleich, so daß darin ein indirekter Beweis für den Primat des Zweckes erblickt werden darf.

Die Gewißheit, daß der Zweck *ist*, wird uns zunächst durch eine metaphysische Erkenntnis, zu deren Vollendung das *Werden* des Zweckes im Sein aufgezeigt werden muß. Die wirkende Ursache offenbarte sich im Sein und im Denken. Wirkt nun das Sein auf das Denken, so ergibt sich aus diesem Verhältnis der Grund des Erkennens, die causa cognoscendi, im anderen Falle die causa finalis. Einmal wird die nachbildende Bewegung durch Vorgänge der Außenwelt, etwa eine Mondfinsternis, zum Nachdenken angeregt, um den hervorbringenden Grund zu erfassen, das andere Mal die vorbildende, genauer die frei entwerfende, um als tätiges Mittelglied den logischen Begriff in den realen Prozeß überzuführen und zu endigen.

Ausreichender führt die Sache selbst für die Realität des Zweckes einen indirekten Beweis. Wie das Licht sich selbst offenbart, so auch der Zweck. Mitten in Raum und Zeit sehen wir die Kontinuität der wirkenden Ursachen abbrechen, sie ihre eigene Ohnmacht verkünden. Daher *muß* der Geist unter dem Zwange der Tatsachen einen anderen Weg aufsuchen. Und da bietet sich ihm im Zweck die Kraft an, die auseinander laufenden, sich verwirrenden Richtungen zum Ganzen zusammenzufassen und durchleuchtende Klarheit herzustellen.

Freilich kann der Zweck als unsichtbarer Gedanke an sich nicht beobachtet werden. Er bleibt nur dem Gedanken zugänglich, ist aber deswegen nicht ohne geringere Wirksamkeit. Vor allem unterscheidet er sich darin nicht von der wirkenden Ursache. Auch hier liegt der hervorbringende Grund zumeist jenseits der Erscheinungswelt, wie die erzeugende Ursache der wunderprächtigen Farbenwelt jenseits der das Auge berührenden Strahlen. Doch der Geist ruht nicht, bis sich die Erscheinungen der Theorie einfügen, bis ausreichende Hypothesen gefunden sind. Den Bedingungen der Hypothese unterstehen aber Zweck *und* wirkende Ursache.

Digitized by Google

Der letzte Gedanke solcher metaphysischen Betrachtungen muß darlegen, wie der Zweck, der in der Natur wirklich und erkennbar ist, im Seienden werde. Auf der idealen Seite sind die Prämissen in jener eigenen Kraft des Denkens gelegen, das Ganze den Teilen vorauszunehmen. Am leichtesten ist der Zweck jedoch im Bereich des menschlichen Willens zu fassen; denn in ihm tritt er als bewußtes Motiv auf. Der Zweck enthüllt sich als das individuierende Prinzip der Welt, und zwar im schroffen Gegensatz zu allem Maschinellen. Die Maschine wird wider Willen durch eine Kraft von außen her bewegt, erst im Naturprodukt, das Naturzweck ist, gestaltet sich der wahre Begriff des Individuums. Um zu einem eigenen, einem Selbst zu werden, muß das Individuum zuerst lebendig sein. Innerer Zweck und bewegende Kraft fallen zusammen, die Tätigkeit und ihr Erzeugnis dienen ein und demselben. Solch individuierender Zweck erscheint von der Pflanze über die Tierwelt aufwärts zum denkenden und wollenden, nach ethischen Normen handelnden Menschen.

Auf der realen Seite, in der Natur, ist der Zweck schwerer dem Gedanken zugänglich, weil er hier blind auftritt.[1]) Er erscheint zwar bildend, bauend und lenkend, daher schöpferischer und tiefer als innerhalb des menschlichen Willens. Dem begreifenden Menschen, der seine Wirksamkeit anerkennt, sein Dasein fordert, wird er zum weckenden Tageslicht. Aber eine Schranke bleibt uns gesetzt. Nirgends können wir den Punkt aufweisen, wo der Gedanke die Kraft anpackt und seinen Zwecken unterwirft. Die ausführende Hand, die Zügel bleiben unsichtbar. Daher hält Trendelenburg auch die Zeit nicht für gekommen, ein rein teleologisches System zu begründen. Die Analogie müßte noch im Aufbau der Welt eine zu große Rolle spielen, da die Gemeinschaft des Gedankens mit der Kraft, die ihn ausführt, von uns nicht aufgedeckt werden kann. Das Verfahren unseres nachbildenden Gedankens ist nur möglicherweise ein Bild für dasjenige des ursprünglichen, wenn er sich der realen Kraft verbindet. Erst späterer Erkenntnis wird es gelingen, diese Lücke auszufüllen. Diese Hoffnung gilt es zu wahren, und bis das Ziel erreicht ist, „die Richtung auf das Ideale wachzu-

[1]) L. II. 74 ff. Beiträge II. 23 ff.

Digitized by Google

halten". Im Reich des Ethischen findet solches Streben die treueste Stütze. Vor dem Wunder der Harmonie in der Organisation der Lebewesen, in der Geometrie, in der Kunst, im Experiment, in der Praxis bleibt uns nur übrig stille zu stehen und es als tatsächlich anzuerkennen. Im Denken wird der Zweck gefordert und erkannt, in der Natur dagegen wird nur die Lücke aufgezeigt, und der Gedanke verlangt dort die Einsetzung des Zweckes. So vermag nur ein Bild die Herrschaft des Zweckgedankens in der Tatsachenwelt einigermaßen zu veranschaulichen: Wie das edelste Organ, das Gesicht, in innigster Übereinstimmung mit den Organen der Bewegung wirkt, in idealer Bewegung in die Ferne strebend die Organe zur Ausführung der Richtung bestimmt, so daß die ideale und reale Bewegung ineinander übergehen, also steht der Zweckgedanke in der Natur — aufnehmend, richtend, leitend, vollendend.

Die realen Kategorien aus dem Zweck.[1]) — Die aus der Bewegung entworfenen Kategorien eignen sich den Zweck an und gehen damit neue Begriffsformen ein. Der Inhalt bleibt unberührt, aber der Zweck zieht die Kategorien zu sich in die Höhe. Sie haben mit dem Zweck den gleichen Ursprung, die geistige Welt, und das gleiche Erscheinungsgebiet, die leibliche Welt; die Anschauung der Bewegung kommt auch dem Zwecke zu. Sein Verhältnis zu den Grundbegriffen ist genauer das der Art zum Allgemeinen. Die Elemente jener Begriffe werden um ein neues Zentrum gruppiert und dadurch entstehen neue Formen: die realen Kategorien aus dem Zweck.

Eine besonders wichtige Umgestaltung erfährt die wirkende Ursache: vom Zweck durchsetzt, wird sie zum Mittel. Der die Ursache beherrschende Zweckgedanke gestaltet ein sinnvolles Mittel und erscheint in ihm selbst als physische Ursache. Innerhalb der Substanz der wirkenden Ursache erzeugt der Zweck, wenn er von außen herantritt, den Mechanismus — wenn er eigenes Leben mitteilt, im Stoffe die Form wirkt und selbst zur bildenden Kraft wird, den Organismus. Diese Einheit ist: „eine Einheit der Entwicklung, die aus dem Ganzen geschieht, nicht der Zusammensetzung, die aus den Teilen entsteht". Der organische Charakter, den der Zweck

[1]) L. II. 123—145.

Digitized by Google

verleiht, wird nun in die Kategorien hineingetragen, sooft der Zweck sie bestimmt und durchdringt. Überall schafft er die Einheit in der Vielheit, die organische Einheit. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile wird vertieft. Schon bei der Maschine werden beide durch den Zweck, dem die Maschine dient, gegenseitig gefördert, im Organismus wird aber der Teil zum Glied, zum lebenserfüllten Glied, das gewisse Selbständigkeit aufweist, nämlich für die Erreichung des ihm zugewiesenen untergeordneten Zweckes. So wirkt der Zweck im Organischen generalisierend und individualisierend.

Dem Gedanken unterstellt wird die Kategorie der Wechselwirkung zur organischen Wechselwirkung; die Organisation wird, nach Schellings Ausspruch, zur höheren Potenz der Kategorie der Wechselwirkung. In ihr steht nicht nur Teil gegen Teil, sondern auch der Teil gegen das Ganze. Die Verbindung wird inniger, das Physische vom Gedanken gesättigt und durch die Reihe der zusammenhängenden organischen Wechselwirkungen das System erzeugt. — Gesellt sich der Zweck den qualitativen Tätigkeiten bei, so entstehen organische. Diese gehen vom Ganzen aus und geschehen für das Ganze, und zwar nach einer Norm, eben dem Zweck, der als innerstes Wesen und treibende Kraft die organische Tätigkeit durchdringt. — Das Maß im mathematischen Sinne wird zum idealen Maß, zum Ebenmaß, zur Harmonie.[1]) Der ideale Zweckgedanke sucht die Materie zu vergeistigen. Der Kampf aller Wissenschaft mit der Materie, zugleich seine Tragik, hebt damit an; denn nie findet der ringende, schöpferische, gestaltungsvolle Gedanke seinen adäquaten Ausdruck. Trotzdem liegen hier die schönsten Offenbarungen seines unermeßlichen Reichtums und seiner hohen Kraft. Daher ist Schleiermachers schöne Bezeichnung des Organischen als des Symbolischen gerechtfertigt; die Formen der Erscheinungen sind „die Schriftzeichen Gottes".

Aufs neue bestätigt diese Umformung der Kategorien Trendelenburg, daß der Zweck keine blind wirkende Ursache, kein Fatum ist. Er ist in Wahrheit die erste bestimmende Macht. Wenn dem Menschen die Erhebung zur Höhe des göttlichen Geistes möglich wäre, so könnte er vom Zwecke aus, unsere Wege rückwärts verfolgen, ihm würde ein

[1]) Vgl. L. I. 351 f.

Digitized by Google

tieferer Einblick möglich werden. Einstweilen wird aber der menschliche Geist vom Nächstliegenden, von der Bewegung, dem Bekannteren und Einfacheren, nicht vom Absoluten ausgehen müssen.

Modale Kategorien.

Die bisher entworfenen Grundbegriffe zeigten eine subjektive und eine objektive Bedeutung, sie beherrschten Denken und Sein, weil alle gleicherweise der Bewegung entsprungen waren. Mit ihnen war die Möglichkeit des Erkennens für den Geist gegeben, aber sie trafen nur das Wesen der Sache. Der Geist hat außerdem eine rein theoretische Arbeit zu vollziehen, wenn nämlich das Denken von der Sache abstrahiert und sich nur mit der Erkenntnis befaßt. In bezug auf die Sache sind die Dinge Erscheinungen des erzeugenden Grundes, dessen Tätigkeit in den möglichen Grundbegriffen erläutert ist. Zunächst sind aber die Dinge Erscheinungen für den erkennenden Geist, der durch sie angeregt wird, die Dinge aufzufassen und zu ergreifen. Zwischen Denken und Grund der Erscheinung steht vermittelnd die Erscheinung, und sie ist an sich für den erfassenden Verstand ein rein modaler Begriff.

Gibt es also Begriffe, die ganz und gar auf die Seite des Denkens treten?

Trendelenburg weist solchen Einwurf ab.[1]) Die modalen Begriffe sind eine „eigentümliche Doppelbildung", in der sich die Elemente des Denkens und der Sache mischen, ergänzen, durchdringen. Die Bedingungen der Sache sind hier gleichsam der Stoff, aus dem die modalen Begriffe werden. Je nachdem ein Teil oder alle gegeben sind, setzt eine Tat subjektiven Denkens ein, um z. B. die Möglichkeit oder Notwendigkeit vorauszusehen. Die Anerkennung modaler Kategorien dient demnach auch nicht zur Begründung einer subjektiven Vorstellungswelt; die vorausgehende Untersuchung hat bereits die objektive Erkenntnis nach ihrer Möglichkeit und ihrem Bestande erhellt. Es handelt sich vielmehr um die Absonderung des Erkenntnisgrundes vom Sachgrunde.

Der erkennende Geist eröffnet einen logischen Prozeß, um von der Wirkung rückwärts auf die Ursache zu schließen, und der Er-

[1]) L. II. 203 f.

Digitized by Google

kenntnisgrund bildet den Anfangspunkt dieses Prozesses. Im Geiste seiner Weltansicht preist Trendelenburg das Schöpferische dieser Tat des erkennenden Geistes, der imstande ist, aus den Anzeichen und Spuren der Ursache innerhalb der Wirkung auf jene zurückzuschließen. Zugleich enthüllt sich freier der aristotelische Charakter seiner Philosophie, das Dringen auf die Erkenntnis des Seins. Die Gründe der Sache haben den Vorrang. Bei allem Eingeständnis einer überlegenen Geistigkeit meidet er doch die Wege der Dialektiker seiner Tage.

Zweierlei Art sind nun alle Erkenntnisgründe: sie können der Wirkung entnommen sein oder der Ursache selbst. Die Einheit, so heißt es in der einleitenden Vorbetrachtung zu den modalen Kategorien, die Einheit, die man dem Grunde einer Sache beilegt, ist niemals eine Einheit schlechthin, sondern die Einheit einer Tat. Wo von einem Einzelnen als Ursache eines Dinges geredet wird, ist damit nur die tätigste der Bedingungen gemeint. Wird z. B. der Stoß als die mechanische Ursache einer Ortsbewegung bezeichnet, so bleibt die Mitwirkung der Größe der Massen und der Figur trotz ihrer weitreichenden Bedeutung verschwiegen. Will man dennoch von einer Einheit des Grundes reden, so besteht sie in einer Einheit der Tat, welche die Teile, die Menge der Bedingungen, zur Einheit bindet. Unter solcher Betrachtung entsteht erst die Aussicht, die Begriffe der Notwendigkeit und der Möglichkeit aufzuklären. „Wenn nämlich alle Bedingungen erkannt sind und demnach die Sache aus dem ganzen Grund verstanden wird, so daß das Denken das Sein vollständig durchdringt: so gibt das den Begriff der Notwendigkeit. Wenn dagegen nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, aber das an dem Grunde fehlende im Gedanken ergänzt wird: so gibt das den Begriff der Möglichkeit.“[1]) Das Mögliche gehört zwar ganz auf die Seite des Gedankens, doch wird es bald zu einem wesentlichen Mittel des Denkens, um durch Aufsuchen der fehlenden Bedingungen das wahre Wirkliche zu erreichen. In diesem Prozeß wird die innere Möglichkeit des Wirklichen, das Wesen, der letzte Grund aller Beweise gesucht. Erscheint nun nach Erkenntnis der inneren Möglichkeit die sammelnde, richtende

[1]) L. II. 165.

Digitized by Google

und bewegende Kraft als letzte Bedingung, so entschwindet die Möglichkeit, und die Wirklichkeit tritt an ihre Stelle. Die wahrgenommene Erscheinung wird zur Tatsache.

Die vollständige Besiegung des Gedankens gelingt erst da, wo der Gedanke auf die Notwendigkeit stößt und in ihr das Wirkliche den Gedanken bindet. „Gewißheit und Wahrheit, Subjektives und Objektives schlagen in der Notwendigkeit zusammen. Der letzte Punkt, auf dem alle Notwendigkeit ruht, ist daher eine Gemeinschaft des Denkens und Seins. Was Element des Denkens ist, muß unmittelbar Element des Seins und umgekehrt sein. Wir können diesen letzten Punkt, wenn der Ausdruck nicht in vielfachem Sinne verbraucht wäre, die Identität des Denkens und Seins nennen.“ [1])

Den „Gegenstand“ erreicht die Wissenschaft erst in ihren Prinzipien und deren folgerechten Entwicklung. Sie ist hiermit zugleich bei dem positiven Grunde der Notwendigkeit angelangt, dem Allgemeinen. Dies Allgemeine hat dreifache Gestaltung: als das Allgemeine der Tatsache ist es gleichsam nur ein Abbild einer Gruppe von Erscheinungen, aus denen das Gemeinschaftliche im Gedanken ausgeschieden wird; das Allgemeine der realen Bedingung offenbart den wirkenden Grund in seiner Entfaltung, seiner Geschichte, so ist das Erz das Allgemeine, aus dem Bildsäulen verschiedenster Form werden können, so der Same, aus dem sich mannigfaltige Gebilde entwickeln können; durch das Allgemeine des Grundes wird das Verständnis der Erscheinungen im Gedanken erschlossen, und zwar in Übereinstimmung mit der Sache selbst; denn das Allgemeine ruht immer auf jener Identität des Denkens und Seins. Im Allgemeinen des Grundes vollendet sich zugleich das Allgemeine; ja, das Allgemeine des Grundes erzeugt das der Tatsache; dieses ist sein „äußeres Resultat“. Das die Tatsachen beherrschende Allgemeine nimmt, im Begriff des Gesetzes gefaßt, die Form des Notwendigen an. Es wird dann Ausdruck des Notwendigen, wie es andererseits sein Grund ist. Wir lesen das Gesetz aus den Erscheinungen ab, weil es als das sie bestimmende in ihnen abgedruckt ist.

Insofern alles Notwendige mit sich identisch ist, findet sich in ihm das Identische dargestellt. An ihm tritt der modale Cha-

[1]) L. II. 178.

Digitized by Google

rakter besonders klar zutage. Keine Wahrnehmung ist imstande, Identisches festzustellen. Es wird allein dadurch erkannt, daß der Geist den Grund wechselnder Erscheinungen denkt.

Der Gegensatz aller bislang entwickelten Begriffe ist das Zufällige. Wird etwa die Fülle und Mannigfaltigkeit des Einzelnen mit dem einfachen Gedanken der Notwendigkeit durchgangen, so stellen sich die in den Begriff nicht eingeschlossenen Unterschiede, die aber in nahe Berührung zum Notwendigen treten, als das Zufällige dar.

---

2. Die Formen des Denkens und ihre Verknüpfung (Logik im engeren Sinne).

Aufgabe der Logik.

Die historische Betrachtung lehrt Trendelenburg, daß Logik und Grammatik[1]) sich in enger Verwandtschaft und oft mit gegenseitiger Unterstützung entwickelt haben. Die alte Syntax betrachtete den Satz als äußerliche Zusammensetzung (συμπλοκη) von Elementen, die für sich Bestand hätten und nun etymologisch untersucht wurden. Bereits in der zweiten These seiner Dissertation hatte der junge Trendelenburg die Etymologie als eine „volkstümliche Philosophie der Begriffe" bezeichnet (populi notionum philosophia). Ihre Herrschaft über die Syntax ist ihm später das Kennzeichen des ersten Stadiums grammatischer Forschungsweise. Die Betrachtung des Wortes, das Spiel mit seinen Beziehungen ist ein wesentlicher Charakterzug der mythologischen Stufe der Wissenschaften, und von ihr aus, etwa seit Heraklits Tagen, zieht das Etymologisieren sich wie eine „Lieblingssache" bis in die Schriften der neuesten Philosophie hinein. Obwohl die philosophischen Etymologien fast zum Sprichwort für einen Irrtum geworden seien, meint Trendelenburg doch allgemeine Ergebnisse der Sprachforschung, die von vorgefaßten philosophischen Ansichten rein gehalten seien, auch innerhalb der Logik anerkennen zu müssen. Denn in der Sprache offenbart sich das Bewußtsein des Volkes,

[1]) Vgl. L. I. 221 ff. 371—378; II. 212 f. 253.

Digitized by Google

eigentümlichen Formen löst nun das Denken seine reale Aufgabe? Die Antwort wird von neuem das Grundverhältnis herausstellen, es müssen auch hier „die Formen des Denkens und die Verknüpfungen desselben den Formen des Seins und seinen Verknüpfungen entsprechen". [1]) An solchen Begriffen wie Verneinung, Allgemeinheit, Möglichkeit und Notwendigkeit offenbarte sich im Kapitel von den modalen Kategorien eine eigenartige Doppelbildung: das begriffliche Moment trat heraus, allein es bedurfte stets des realen Gegenüber. Innerhalb der eigentlichen Logik wird die eigene Leistung des Begrifflichen zu untersuchen sein.

Begriff und Urteil. Tätigkeit und Substanz waren die Formen des Seins. Diese Erkenntnis gestattet von vornherein den Schluß, daß bei der denkenden Erfassung des Seins die das Ding erzeugende Tätigkeit überwiegt. Und so ist es. In jedem vollständigen Urteile vertritt das Subjekt die Substanz und das Prädikat die Tätigkeit. Gehen wir von diesem Urteil zum subjektlosen zurück, so finden wir die Tätigkeit allein dargestellt, Sein und Tätigkeit ineinander gefaßt. Die Prädikatsbegriffe sind überhaupt das Wichtigste, die „lebendige Seele" des Satzes. „Wir denken in Prädikaten." [2]) Wir sind freilich gewohnt, Tätigkeiten von Subjekten abzuleiten, auf die Äußerungen der Substanzen zu blicken, daher wird nun ein völliges Umdenken erforderlich. Das Urteil ist nicht in dem Sinne rein logisch, daß es des Realen im Grunde entbehren könnte, es bedarf vielmehr eines Gegenbildes im Wirklichen, bezieht sich immer auf eine reale Tätigkeit oder auf die Tätigkeit einer Substanz. Der Geist erfaßt zunächst die Sache in ihrer Tätigkeit. „Was ein Ding tut, das wird von seinem Begriffe geurteilt." Aus dem ersten Urteile der bloßen Tätigkeit entsteht erst der Begriff, der sein Eigenleben im Urteile aufzeigt, sich im Prädikate offenbart. Die vom Prädikat umspannte, zuerst ergriffene Tätigkeit der Sache erhebt sich zur Freiheit in der Form der Substanz, als Subjekt. Diese Umwandlung vollzieht „die schöpferische Phantasie, die selbst noch der isolierenden Abstraktion zur Seite schreitet". [3])

[1]) L. II. 206.

[2]) Gegen die Ansicht Tr.'s, der im subjektlosen Urteil den Keim der Weiterbildung von Urteilen überhaupt sucht, vgl. die treffende Widerlegung durch Wundt, Logik I[3]. 166ff. [3]) L. II. 210.

Digitized by Google

Demnach möchte Trendelenburg das Urteil vor dem Begriffe als seinem Grunde behandeln, und die Sprachgeschichte würde nach den Forschungen W. von Humboldts und Jak. Grimms solchen Gang rechtfertigen. Denn sie zeigt, daß viele Wörter eine fixierte Tätigkeit begreifen. Wenn z. B. die Wolke eigentlich die blitzende, die Hand, die machende oder fangende bedeutet, dann geht dem fertigen Begriffe das Urteil: es blitzt, bzw. es macht, voran. Auf einer Stufe, die seine Zeit nach Beobachtungen an Kindern[1]) als die erste ansah, sollte die Tätigkeit der Außenwelt vom menschlichen Geiste nachgebildet werden und so das Rudiment eines Urteils: z. B. es blitzt, entstehen. „Indem es sich zum Begriffe fixiert (z. B. Blitz), begründet es das vollständige Urteil (z. B. der Blitz wird durch Eisen geleitet), und das vollständige Urteil faßt seinen Ertrag von neuem in einen Begriff zusammen (z. B. Blitzleiter)."[2]) Aus praktischen Gründen wird jedoch der Begriff vor dem Urteil behandelt.

Begriff. Urteil und Begriff verhalten sich wie Tätigkeit und Ding: damit tritt an die Spitze dieser logischen Untersuchungen im engeren Sinne ein durchaus metaphysischer Satz. Der Begriff wird zum „geistig wiedererzeugten Ding", zur „substantiellen Form eines geistigen Inhaltes."[3]) Auf den Ursprung des Begriffes aus einer ersten Tätigkeit, einem Urteil, gesehen erhebt sich die Frage, wie eine Tätigkeit die Eigenschaft der Substanz, relativ selbständige Quelle von Akzidentien zu sein, erlangen könne. Aber einmal hebt sich jede Tätigkeit in der Zeit von anderen ab, und der Geist schließt sie zu einem Ganzen für sich zusammen. Damit wird ferner der Tätigkeit eine erzeugende Kraft zugesprochen, sie wird durch ihre relative Selbständigkeit zur Quelle von weiterem; sie wird der Substanz dem Wesen nach gleich und erhält die Möglichkeit, die substantielle Form des Begriffes anzunehmen.

Der Begriff ist weiterhin die „allgemeine Auffassung der Substanz"; denn allem Denken haftet der Charakter der Allgemein-

[1]) Dagegen s. E. Meumann, Vorl. zur Einführung in die experim. Pädagogik 1907. I. 257ff. [2]) L. II. 214f.

[3]) Tr. verweist von der 2. Auflage seiner Log. Unters. an (L. II. 216 Anm.) für eine vollständige Darstellung der Logik auf Fr. Ueberweg, der sich in seinem „System der Logik" an ihn angeschlossen hatte.

Digitized by Google

heit an. Das einzelne nennt unser Philosoph geradezu „das dem Denken Inkommensurable". Das zugrunde liegende Prinzip der Betrachtung für Denken und Sein ist ja die konstruktive Bewegung, und der ihr anhaftende Charakter der Allgemeinheit muß beiden Formen gleichfalls zukommen. Individuelle Begriffe kann es daher nicht geben. Die Behauptung, nicht alle Begriffe seien allgemein, ist kurzsichtig und falsch. Es kommt an auf die Bestimmung des Begriffes der Allgemeinheit unter Ansehung seines Ursprungs. Dann zeigt sich, daß wir alles Individuelle nur aus den allgemeinen Elementen verstehen. Die Erscheinungen der Geschichte zeigen manche Einzelbegriffe z. B. das Griechentum. Allein unbegriffen, damit für die Wissenschaft verloren, würden solche Begriffe vorüberziehen, wenn sie nicht aus dem Allgemeinen des Weltgeschehens, der Weltentwicklung heraus begriffen würden.

Der reine Begriff ist nichts anderes als eine Erfindung der dialektischen Philosophie; ohne Anschauung wird die Tat des Denkens im Begriffe leer und sinnlos. Überall findet sich auch das begleitende Gemeinbild, selbst in der mathematischen Wissenschaft. Dem Ausdrucke nach sind algebraische Formeln allerdings bildlos und abstrakt, in der Tat aber Anschauungen. So lautet die Formel der Parabel $y^2 = px$, besagt jedoch, wie eine beständige Größe p die Entwicklung der veränderlichen bedingt, und zeigt damit die Anschauung auf, die dem abstrakten Ausdruck zugrunde liegt und ihn erst lebendig macht.

Inhalt und Umfang des Begriffes folgen aus der Definition des Begriffes als der allgemein gefaßten Substanz. Die Substanz wird als in sich selbständig und aus sich tätig vorgestellt. Danach wird der Inhalt des Begriffes Wesen und Eigenschaften des Dinges, die sogenannten Merkmale, vertreten. Der Begriff erhebt das einzelne der Anschauung zum Allgemeinen; gedacht hört es auf ein einzelnes zu sein. Dadurch erlangt jeder Begriff die Möglichkeit, sich auf viele Erscheinungen zu beziehen, ja, solchen Beziehungen sind keine Grenzen gesetzt. „Diese Beziehung auf die beherrschten Erscheinungen heißt der Umfang des Begriffes." Den Inhalt bestimmt die Definition, den Umfang ordnet die Division. Jede Ordnung wie Unterordnung hat ihren realen Grund, den das Wesen und die Entstehung der Sache bestimmen. Denn jedem

Digitized by Google

Begriff entspricht ein selbständiges Objekt. Denken ist aber, mit Th. Lipps[1]) zu reden, „ein Ergänzen", „nicht nur ein Ordnen des Gegebenen, sondern ein Hinzudenken, ein Hinausgehen über das unmittelbar Tatsächliche". Trendelenburg zeigt, wie auch dieser Charakter in den Dingen vorgebildet ruht. Die Substanzen fordern selbst eine Ergänzung. Die Pflanze läßt sich als selbständiges Ganzes betrachten, aber sie ist in notwendige Beziehung gesetzt zum Boden, zum Sonnenstande, zur Luft, sie ist abhängig, und diese Wechselwirkung der Dinge muß in den Begriffen hervortreten. „Das einzelne ist nur Glied und hat daher sein Wesen und Leben gerade in der Beziehung. Jeder Begriff zeigt daher aus sich heraus auf das Ganze der Begriffe hin, das in sich unbedingt ihn selbst bedingt und trägt."[2])

Damit erhält die Begriffslehre entscheidende Bedeutung für die Logik. „Durch den Begriff ist das Ding, was es ist, und tut das, was es tut." Er ist konstant und wandellos, durchdringt alle seine Erscheinungen, so der Begriff des Kreises alle Kreise der Wahrnehmung. Durch ihn wird also im Wechsel der Erscheinungen das Feste, Unverrückbare begriffen und damit der geistige Ursprung der Substanz verbürgt. Zugleich ist die Logik in die Metaphysik hinübergeführt: Im Begriff wird „die geistige Macht des Daseins zusammengedrängt".

Urteil. Inhalt und Umfang der Begriffe werden erst im Urteil lebendig. Die lebendigen Beziehungen, die urteilend aufgedeckt werden, sind die Beziehungen der Sache. Das reale Verhältnis der Substanz und das logische des Begriffes entsprechen sich dermaßen völlig, daß Subjekt und Prädikat als Anteponens und Konsequens unterschieden werden können, genau so wie die Substanz gegen ihre Tätigkeiten oder Eigenschaften kausal erscheint. Insofern nun das Prädikat im Subjekte begründet ist, müssen alle Urteile analytisch sein.

Trendelenburg greift, wie Schleiermacher in seiner Dialektik, die kantische Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile an, weil sie fließend und relativ sei. Denn es werde vom Urteilenden abhängig gemacht, welche Eigenschaften er einem Körper als neu

[1]) Grundzüge der Logik 1893. 4. [2]) L. II. 226.

Digitized by Google

oder als notwendig und allgemeingültig beilegen wolle. Trendelenburg sieht in Kants Unterscheidung einen rein mechanischen Gesichtspunkt, der dem organischen Charakter des Denkens Abbruch tue. Jedes Urteil ist vielmehr je nach dem angelegten Maßstabe analytisch oder synthetisch. Die Wahrheit des Urteils wird dadurch gewährleistet, daß jedes Prädikat im Subjekte begründet ist. Selbst das verneinende Urteil erscheint nur vorwiegend synthetisch, es ist vielmehr die Kraft, die Bestimmtheit im Begriffe, die das Fremde im verneinenden Urteile ausscheidet. Da ferner der Grund einer Sache nicht in der Einheit ausgesprochen werden kann, er sich nur im Inbegriff mehrerer Bedingungen zeigt, so liegt auch im einfach gedachten Subjekt niemals der volle Grund. Weil also noch andere Bedingungen zur Hervorhebung des Prädikats hinzutreten, so darf man vom synthetischen Charakter des Urteils sprechen.

Überblickt man das ganze System der Urteile, so findet sich in seiner Entwicklung die „Genesis der Sache" dargestellt. „Aus dem Wesen des Begriffes, den das vollständige Urteil in lebendige Beziehung setzt, scheiden sich die beiden Hauptformen heraus, das Urteil des Inhalts und das des Umfangs. Das Urteil des Inhalts ist entweder bejahend oder verneinend. Indem sich beide Formen aus der unmittelbaren Auffassung zur begründeten Notwendigkeit erheben, erwerben sie zugleich dem Begriff des Subjekts Umfang und Ausdehnung. Der intensiven Modalität entspricht die extensive Quantität. Das Urteil des Umfangs entsteht dann in seiner disjunktiven Form aus dem in sich gereiften Urteil des Inhalts und ist in seiner Richtung eine schöpferische Bejahung, in seinem Werte Allgemeinheit und Notwendigkeit."[1])

Das Urteil wirkt selbst **begründend**, wie die lebendige Tätigkeit, die es darstellt. Allein, wie alle Tätigkeiten der Substanzen zum höheren Ganzen zurückstreben, so fordert auch jedes Urteil vorausgehende Begründung. Selbst dem einfachen Urteile der sinnlichen Wahrnehmung wird vom Allgemeinen der Halt gegeben. Die Sinnestätigkeit hat allgemeine Kraft, und das einzelne bedeutet nur eine besondere Einstellung des Sinnes vom Bereich des Allgemeinen her. Überall wird das einzelne ins Allgemeine zu-

[1]) L. II. 261.

Digitized by Google

rückgeführt und damit auf das letzte Prinzip, das die Erkenntnistheorie beschrieb.[1]) Sie unterschied besonders zwei Bedeutungen des Allgemeinen: das der Tatsache, gleich dem Gemeinsamen aller Fälle, und das des Grundes als der Zusammenfassung aller Bedingungen zum vollen Verständnis der Sache im Gedanken. Nach ihnen ordnen sich auch die Methoden der Begründung, die stets aus dem Allgemeinen erfolgen. Wird von der Tatsache angefangen, so wird entweder durch eine Summation aus dem einzelnen das Allgemeine oder durch Zergliederung einer gegebenen Erscheinung der allgemeine Grund gesucht, und damit entstehen die beiden Weisen der Induktion und der Analyse. Vom Allgemeinen ausgehend nimmt der Syllogismus es als Tatsache hin und schließt daraus das einzelne, während die Synthese aus dem allgemeinen Grunde die Erscheinungen als Folge konstruiert.

Es würde nun ein irriger Glaube sein, das Allgemeine durch logische Analyse und Induktion begründen zu können. Von metaphysischer Warte aus, der auch die Logik als Beobachtungsfeld zugewiesen ist, setzen nämlich Analyse wie Induktion ein Allgemeines voraus, obwohl sie als logische Methoden vom einzelnen zum Allgemeinen führen. Jede Induktion bleibt provisorisch, sie sammelt und ordnet nur Erfahrungen. Eine Begründung schlechthin kann sie nicht führen, sie bleibt nahezu völlig im Range, den ihr Aristoteles in den Analytiken zugewiesen hat.[2]) Trendelenburg übersieht hier aber, daß er selbst sein höchstes Allgemeines auch durch Induktion gewonnen hat: die konstruktive Bewegung und den Zweck. Es hätte daher für ihn auch gelten müssen, was Aristoteles sagt, daß es unmöglich sei, das Allgemeine anders als durch Induktion kennen zu lernen. Doch wirft Trendelenburg Aristoteles vor, die Natur und den Mangel der Induktion nur sehr kurz behandelt zu haben,[3]) obwohl schon er als Gewähr für diese Vollständigkeit nach Bedingungen jenseits der Induktion gesucht habe. Voller Erkenntniswert kommt der Induktion, die selbst in den Wissenschaften selten rein auftritt, erst nach Ergänzung durch die Deduktion zu.

---

[1]) Siehe oben S. 50. [2]) a. a. O. I. 2. Kap. 23. II. 1. Kap. 18.
[3]) Erläuterungen zu den Elem. d. arist. Logik 1842. 71ff. 37f.

Digitized by Google

Der Ausgangspunkt aller Begründung führt ferner an sich notwendig zur Leugnung der Möglichkeit eines rein analytischen Verfahrens, es wird fortwährend seine Bahnen mit denen des synthetischen kreuzen. Logisch wird unter analytischem Verfahren dasjenige verstanden werden, das aus den gegebenen Erscheinungen den gestaltenden Grund, unter synthetischem, das aus dem begriffenen Grunde die Erscheinungen entwirft. Nach gewöhnlichem Maße ist der Gang der Erfahrungswissenschaften analytisch, derjenige der spekulativen synthetisch. Es läßt sich jedoch unschwer zeigen, daß kein Weg für sich gegangen werden kann. Die Analyse zerlegt gegebene Erscheinungen. Schon im Zerlegen tut sich eine Richtung im zerlegenden Geiste kund, ein Allgemeines, das auf die Tätigkeit zielt. Der schöpferische Geist bildet die Erscheinungen nach und kann nun in ihnen den hervorbringenden Grund suchen. Jede Wahrnehmung, jede Beobachtung ist bereits vom Allgemeinen geleitet, auf das Wesentliche gerichtet. Und wenn die Analysis im erreichten Begriffe das Wesentliche, das Bleibende zu halten glaubt, so ist das eben eine „synthetische Voraussetzung des Geistes". Solche Ergänzung der Analysis durch die Synthesis ist am deutlichsten bei jeder Analysis des Organischen. Hier erscheint als letzter Grund der Zweck, den nur ein vorausschauender Geist zielsetzend aufzuspüren vermag. Selbst das Experiment ist weit davon entfernt, rein analytisch zu sein. Denn das Wichtigste an ihm ist die Anordnung des Versuches, nicht die Beobachtung. In der Anordnung ahnt aber der Experimentator den Grund der Dinge oder nimmt ihn voraus. Der Zweck des Experimentes ist also synthetisch. Demgemäß gestaltet sich auch die Ausführung wesentlich synthetisch. — In jeder geschichtlichen Betrachtung gibt das synthetische Verfahren gleichfalls den Ausschlag. Alle Kritik ist als sammelnde und vergleichende Tätigkeit rein analytisch. Sobald sie aber bewertet oder in der Darstellung die reine Chronologie überschreitet, wird sie synthetisch.

Die analytische Methode behält trotzdem ihren Wert als Zügel der zur Willkür neigenden Synthesis. Ja, sie ist unentbehrlich. Nur sollen die Erfahrungswissenschaften nicht ohne die Tätigkeit des schöpferischen Geistes im Grunde auskommen wollen. „Die Synthesis, dem Ganzen und dem Grunde zugekehrt, ist der Adel

Digitized by Google

der Wissenschaft." Beide Verfahren verschlingen sich in der Ausführung, und nur eine logische Sonderung wird möglich, wenn man Anfangspunkt und Richtung für sich betrachtet.

Syllogismus. Der synthetischen Methode ist der Syllogismus verwandt, beide gehen vom Allgemeinem aus, und zwar die synthetische Methode vom Allgemeinen der Tatsache, der Syllogismus von dem des Grundes. Dieser kommt aber nicht über äußerliche Subsumtion hinaus, weil im Allgemeinen des Obersatzes schon der ganze Grund geboten wird. Dagegen besitzt das synthetische Verfahren fortbildende Kraft, die Fähigkeit, neue Gedanken zu erzeugen. Dennoch ist der Schluß nicht ganz ohne Wert, besonders der mittelbare nicht. Die unmittelbaren Schlüsse stellen nur neue Beziehungen zwischen Urteilen her; ihr Einfluß erstreckt sich nur auf die Form. Damit wird ihre Betrachtung Hauptgegenstand aller formalen Logik, und Trendelenburgs Ausführungen gewinnen hier eine ungewöhnliche Breite, die eine Wertschätzung der Schlußformen bekundet, welche die neueste Logik nicht teilt.[1])

Unsere geschichtliche Beurteilung hat Trendelenburgs Standpunkt Hegel gegenüber zu messen und zu bewerten und dann als sein Verdienst zu buchen, daß er die Logik von der dialektischen Umhüllung wieder befreite. Auch dabei suchte er die verwaisten Lehren des Aristoteles wieder herzustellen und fortzuführen. Dieser hatte in den zweiten Analytiken den logischen Fortgang des Schließens und den realen Vorgang des erzeugenden Grundes in ihrem gegenseitigen Verhältnis klar dargestellt, die spätere Logik aber zugunsten des formalen Momentes die reale Bedeutung des Syllogismus übersehen und geleugnet. Hegel ging freilich in hoher Anerkennung der aristotelischen Philosophie auf sie zurück, hatte jedoch durch seine „kraus verschlungene" Theorie der dreimal drei Schlüsse das System der Dinge real erzeugen und gliedern wollen, den Dingen aber damit nur einen künstlichen Schematismus aufgezwungen. Anstatt

[1]) Vgl. z. B. J. St. Mill, System der Logik a. a. O. I. 196. 208; der sie nur „memoriae causa" behandelt; Wundt, Logik I.[3] 308. 309—376 verwirft alle Spekulationen über Wert und Natur der Schlußformen und fordert einfach die „fundamentale" Bedeutung des Schließens anzuerkennen; günstiger Sigwart u. a. Logik I.[1] 372 u. Th. Lipps, Grundzüge der Logik §§ 357. 387.

Digitized by Google

die Form mit dem Wirklichen zu erfüllen, hatte er das Wirkliche in ein Formenspiel verflüchtigt. Trendelenburg will den aristotelischen Parallelismus neu begründen: „was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses.“[1]) Wegen dieser Verkettung mit dem Realen ist für ihn der Schluß viel mehr als eine lediglich subjektive Funktion.

Nach ihrem Verhältnis zum realen Grunde werden nun die Schlußfiguren bewertet. Die galenische Figur ist fast von jeher wegen ihrer rein künstlichen, in keinem natürlichen Denken sich vorfindenden Form verworfen worden. Mit ihr bezeichnet Trendelenburg gleichfalls die dritte als künstlich oder zweideutig. Dennoch geht er über seinen Meister einen weiten Schritt hinaus. Aristoteles hatte nur die Schlüsse der ersten Figur für beweisend, daher für vollkommen gehalten; denn die zweite Figur lasse nur negative Schlüsse zu, in der dritten geschehe allerdings ein bejahender Schluß, aber nicht allgemein.[2]) Die abweichenden Resultate Trendelenburgs erklären sich aus seiner besonderen Auffassung der Verneinung.[3])

In der Darstellung dieses Begriffes tritt eine weitere Eigenart des ganzen Systems schroff heraus. Er wird innerhalb der „Untersuchungen“ nach der Kategorienlehre behandelt. Während der gesamten Ableitung der Kategorien und der reinen Anschauungsbegriffe hatte der Begriff der Verneinung mitgespielt und war als hemmende oder fixierende Bewegung hingestellt worden. Auch deren Wesen ist von der Natur her zu begreifen. In ihr gibt es keine reine Negation, sondern nur hemmende Bewegung. Diese ist aber positiven Charakters, eine anhaltende Tat. Die reine Negation gehört gänzlich dem begrifflichen Denken an und hat ihren Ursprung in der kombinierenden Reflexion, nicht in einer ursprünglichen Anschauung. In der Aussage: das Blatt ist grün, nicht rot, liegt dem Nicht-rot keine Anschauung zugrunde, sondern allein dem Rot. Darum fordert jede Verneinung die ausschließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung im Grunde.

Von dieser ganz im Metaphysischen begründeten Auffassung der Verneinung als der positiven Kraft der Ablehnung kommt Tren-

---

[1]) L. II. 354. [2]) Analyt. I. 14. — Vgl. Trendelenburg, Erläuterungen usw. 57. [3]) L. II. 146ff.

Digitized by Google

delenburg zu eigenartigen Ergebnissen über den Wert der zweiten Schlußfigur.[1]) Sie läßt nur negative Schlüsse zu, positive Schlüsse nach dieser Figur sind vornehmlich aller mythologischen Symbolik eigen. Es offenbart sich geradezu ein „natürlicher Hang zu positiven Schlüssen" nach der zweiten Figur, eine Unterdrückung des Denkens durch Ideenassoziation, wenn z. B. der die Luft durchschneidende Adler dem Blitz nicht verglichen, sondern gleichgesetzt wird: der Adler ist der Blitz des Zeus. Von solcher Metaphysik, die sich außerhalb der strengen Wissenschaft stellt, abgesehen, zeigt die zweite Figur aber in der Negation den realen Grund als die „positive Determination des Wesens". In den Modis caesare und festino erscheint er im Terminus medius unmittelbar, in camestres und baroco ist dagegen nur auf einem Umwege der reale Grund der Erscheinungen aufzuzeigen.

Es bleiben bei alledem die Modi der ersten Figur nach wie vor die vollendeten Formen: Schlüsse des Wesens zur Erscheinung. In ihnen spricht sich „die Herrschaft des Gesetzes über den Umfang" am reinsten aus. In metaphysischer Tiefe ruht dies Verhältnis des Realen zum Logischen und doch in den Erscheinungen der Natur dem betrachtenden Geiste erfaßbar ausgebreitet. „Wenn die Natur dem wahrnehmenden Sinne die Erscheinungen hinbreitet, so gibt sie den Schlußsatz als ein Problem, zu dem der Terminus medius gefunden werden soll. Ein solcher Schlußsatz wäre die beobachtete Tatsache, z. B. der Mond verfinstert sich, die Sprache hat Kasus, die Querlinie eines Quadrates bildet zwei gleiche Dreiecke. Die Natur hat geschlossen, indem sie schuf. Das Ergebnis liegt vor. Der betrachtende Geist sucht den Mittelbegriff dieses schöpferischen Schlusses. Das ist seine Aufgabe in allen analytischen Wissenschaften, die er nur synthetisch löst".[2])

Zur allgemeinen Methodenlehre.[3])

Um die lebenswahre Sache selbst zu fassen, müssen wir über den starren Syllogismus zu einer höheren Betrachtung zurückstreben. Der Schluß selbst kann schon als ein mit Notwendigkeit begabter Ausdruck der synthetischen Allgemeinheit aus Denken und Sein

[1]) L. II. 357ff. [2]) L. II. 356. [3]) Zum folg. Abschn. XIX—XX.

Digitized by Google

gelten. In dieser wirken Bewegung und Zweck die Vermittlung des Gedankens und der Anschauung. Nur durch sie wird das Schauen des Individuellen wie des Allgemeinen möglich. Vorbildend und nachbildend erzeugt der Gedanke das Gegenbild aus reiner Anschauung, den Prozeß der Entstehung, und in ihm das allgemeine Gesetz. Der Begriff umfaßt und bewahrt nun das Eigentümliche und Notwendige in der Entstehung der Sache. Daher muß ein umgekehrter Weg gangbar sein: die Ableitung der Sache aus dem Begriff.

Aber diesem Ideal widerstrebt mancherlei innerhalb der Wissenschaften. Ihr Geist ist durch die Grenzen der Zeit beengt, auch bearbeitet jede Wissenschaft nur ein Teilgebiet. Wenn sie zwar im einzelnen das Allgemeine sucht und erstrebt, so sind doch gerade in ihrem Gebiete die Schlingen des Zufalls gelegt. Trendelenburg will einen Weg reiner Notwendigkeit weisen; die Notwendigkeit im Begriffe soll diesen Weg bestimmen.

Der Begriff einer Sache faßt ihre Eigentümlichkeit auf. Seine Elemente bilden das nächst höhere Allgemeine und der artbildende Unterschied. „Daher ist die Aufgabe, die Sache gleichsam im Berührungspunkte des Allgemeinen und Besonderen aufzufassen.“ [1]) Die Elemente des Begriffes, nicht irgendeine zufällige Ansicht, sollen die Konstruktion bestimmen, alsdann wird die im Begriffe umfaßte Sache in wahrer Natur verwirklicht. Trendelenburgs Vorgehen ist wiederum durch den metaphysischen Unterbau seiner Logik beengt. Die Voraussetzung eines Parallelismus von Denken und Sein hat ihn zur Forderung einer Ableitung der Sache aus dem Begriff bestimmt, die auf logischem Gebiete die bekämpfte Dialektik zuläßt, ja, ihr stark entgegenkommt.

An die Spitze des Verfahrens tritt ein intuitives Element, dem „Blick“ vergleichbar, Wundt nennt es, durchaus im Sinne Trendelenburgs, deutlicher „individueller Instinkt oder Takt“.[2]) Die Entwicklung aus dem Begriff ist dem Blick für Charakter eines Menschen, dem Verständnis eines Kunstwerkes aus der Idee ähnlich, nur ebendies innerhalb der Wissenschaften in erweitertem und erhöhtem Maße. Der Blick liefert das Schwierigste, die Basis des

[1]) L. II. 366. [2]) a. a. O. I. 307.

Digitized by Google

Verfahrens und seine Tätigkeit geht durch alle Wissenschaften. In der Geschichte erschaut der Blick des Historikers die allgemeine Aufgabe jeder Zeit und den Nationalcharakter in seinem Kampfe um Ausgestaltung, die „Idee", würden W. v. Humboldt und Ranke sagen. So ging ein Cuvier[1]) vom Begriff des Lebewesens als eines geschlossenen Systems aus, in dem alle Teile in Wechselwirkung ständen, kein Teil sich verändern könnte, ohne Veränderungen der anderen nach sich zu ziehen. Oder er entwarf „wie ein Architekt der Natur" vom Zwecke der Nahrung aus die Mittel und das Gefüge des Baues.

Damit der synthetische Begriff fruchtbar werde, darf er nicht isoliert bleiben, sondern muß in die Fülle der natürlichen Beziehungen und Verbindungen hineingestellt werden. Dies Zusammenwirken mit anderen ist unerläßlich, dann erst setzt die Entwicklung ein. Das Produkt ihrer Wirkungen ist aber stets ein Neues. Der Geist erfaßt die Elemente im schöpferischen Akte und gestaltet das Neue, etwa aus dem Begriffe des Kreises die Sätze der Verhältnisse von Sehnen, Tangenten und Winkelkreisen. Der Kreis bildet das Ganze, das in sich die Teile enthält und entläßt. Solche Ableitung ergibt die organische Form der Erkenntnis; denn unter „organisch" versteht Trendelenburg überall das Umfangensein vom Ganzen, das Ruhen im synthetischen Grunde.

Nur die wenigsten Begriffe sind dem Blick, diesem intuitiven Akte, zugänglich. Wie gestaltet sich nun der Weg zur Mehrzahl der Begriffe, die im analytischen Verfahren gewonnen werden? Die Analyse sucht sich zunächst gewisse Anhaltspunkte. Was würde nun aber alles Sammeln der Teile nützen, wenn nicht die Kraft zur Verbindung, also ein synthetisches Element, hinzukäme! Und dieses stellt sich schon beim ersten Schritt der Analyse in den „Gesichtspunkten" ein, unter denen die Analyse vorgenommen wird. Beim sicheren Fortschreiten werden sie meistens aus einem „Fonds spezifischer kausaler Zusammenhänge" geschöpft, deren Besitz feststeht. Bei neuer Erfindung hebt sich besonders die Analogie als Hilfsmittel der Fortbildung hervor. Immerhin aber geht das analytische Verfahren an der Hand der Synthesis. Der Mathematiker

[1]) L. II. 8ff.

Digitized by Google

muß geschickt kombinieren, scharfsinnig die Aufgabe überblicken können. Die Analyse von Schriftstellen bedarf gleichfalls einer Kombination der bekannten Wörter und Formen und leitet zum hervorbringenden Grunde zurück. Überall wird die Analyse zu einer „rückwärts gewandten Synthesis".

Auch „die Bewährung aller Hypothese liegt in einer eigentümlichen Verbindung der Analysis und Synthesis". Der logische Gedankenprozeß treibt in sich zum Ende, und dann sucht das Geistige dem Realen zu begegnen, das in den Erscheinungen dem Urteil sich darbietet. Scheint die Möglichkeit gewährleistet, daß beide, das Logische und das Reale, sich entsprechen, so beginnt die Prüfung der einzelnen Erscheinungen an dem geahnten Grunde. Widerspricht auch nur ein einziger Fall, so wird die Hypothese erschüttert, ja hinfällig, und ein neuer Gedankenprozeß zur Einführung unerklärter Vorgänge anheben müssen. Da die Hypothese die Wahrheit des Obersatzes nur als vorläufig hinstellen kann, findet sich in der Wissenschaft häufig genug der Fall, daß aus falschen Hypothesen Wahres folgt, ohne daß hingegen dies Wahre die Hypothese zu stützen imstande wäre.[1]) Um sich sicher zu stellen, knüpft die Hypothese daher in der Regel an unwidersprochene Begriffe an und gibt in diesem Verfahren ein Abbild der Entstehung und Entfaltung unserer gesamten Begriffswelt. Auch sie fügt unablässig Begriff zu Begriff und gliedert dabei die verwandten einander, die gesicherten den feststehenden zu. Nicht anders bildet sich der Einzelbegriff in den Erfahrungen von Kindheit auf: Die zunächst oft unklaren Vorstellungen verleiten zu einem falschen Begriff vom Erfolg. Erst allmählich stellt sich zwischen der Erscheinung und ihren Folgen die richtige Ansicht, der wahre Begriff ein. Sie stehen in organischer Wechselwirkung und offenbaren durch die Art der Entstehung von Erkenntnis auch hier die Synthesis des Geistes.

Wohin die Wissenschaft ihre Untersuchungen ausdehnen mag, überall ist das analytische Verfahren zum sicheren Fortschreiten auf die synthetische, die erfindende, die vorahnende Methode angewiesen: „So steigt die schöpferische Kraft in allen Wissenschaften, und es ist die Demut der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie

[1]) Beispiele s. in den „Erläuterungen usw." 63 ff.

Digitized by Google

nur durch Beobachtung, nur durch das, was ſie treu von außen aufnehmen, zu entſtehen und zu wachſen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein blieben ſie immerdar nur auf der Fläche der Dinge, ſowie ſie umgekehrt ohne die Beobachtung nie die Tiefe erreichen würden, aus der ſich die weite, glänzende Fläche erhebt.“[1])

In der genetiſchen Methode kann ſich erſt die Wiſſenſchaft vollenden.[2]) Darunter verſteht Trendelenburg nicht ein rein zeitliches Aufzählen und Erzählen der Vorgänge; die genetiſche Methode entwickelt vielmehr am Faden der Zeit aus Gründen: in die Vergangenheit zurückgewandt, legt ſie die wirkende Urſache dar, in die Zukunft vorgreifend, entwickelt ſie aus dem Zweck und zeigt, den wahren Weg der Wirklichkeit in Gedanken nachzugehen. Da ſie im Bunde mit der Wirklichkeit ſich bildet, ſo ſind in ihr die Gründe der Sache auch die Gründe des Erkennens. „Das Geheimnis der Erkenntnis iſt das enthüllte Geheimnis der Erzeugung der Dinge!“ Wer die Entſtehung der Sache kennt, hat ſie verſtanden, und nicht, wie Hegel und ſeine Jünger meinen, hält die Sache, wer der dialektiſchen Bewegung des Denkens zuſchaut. Das ſichere Bathos der Erfahrung iſt von ſolcher Dialektik verlaſſen. Beſonders die bekannten Entſtellungen in der Geſchichte der Philoſophie, in der Rechts- und Kunſtphiloſophie deckt Trendelenburg an dieſer Stelle auf, um die Berechtigung ſeiner genetiſchen Methode zu erweiſen. So habe Hegel den Begriff des Staates methodiſch rein für ſich entwickelt, ohne Rückſicht auf die von ihm ſelbſt als Baſis des Staates anerkannte Religion. Es ſei aber paradox, die wiſſenſchaftliche Erfaſſung von der wirklichen Entſtehung zu trennen. Das Hochziel aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen bleibe dies, „daß die Verkettung der Begriffe die Verkettung der Natur darſtelle“, und dies erreiche die genetiſche Methode, weil ſie „aus den wirklichen Gründen der Sache, aus den vollen Bedingungen des Entſtehens, alſo aus dem Urſprung ſelbſt“ erkennt.[3])

Den Gegenſatz zum genetiſchen Beweis bildet der indirekte Beweis, da er vom Nicht-Seienden ausgeht. Was nur im Gedanken beſteht, hält er an die Wirklichkeit, um ſeine Haltbarkeit zu erproben. Die Prüfung beharrt gleichfalls innerhalb des Denkens,

[1]) L. II. 387. [2]) L. I. 79 f. II. 388 f. [3]) L. II. 395.

Digitized by Google

Gründe der Sache reden nicht mit. Daher kann kein indirekter Beweis die inneren Gründe der Sache erhellen, im eigentlichen Sinne schöpferisch sein. Seine Kraft liegt in der abstoßenden Gewalt, in der Repulsion, durch die er vom Wirklichen das Unmögliche und Unwirkliche fernhält und indirekt die Notwendigkeit befestigt.

Zur höchsten Bedeutung gelangt der indirekte Beweis als „Nothilfe" zur Erkenntnis der Prinzipien. Dabei greift er in den genetischen ein. Dieser kann wegen jener, freilich notwendigen, Aufnahme eines synthetischen, eines intuitiven Momentes nicht zur letzten Wahrheit und zu den letzten Gründen hindurchgelangen. Die Sicherheit der Wissenschaften beruht daher auf der konsequenten Ausbildung der Theorie und auf ihrer Übereinstimmung mit den festen Punkten der Erkenntnis. Diese Übereinstimmung „vertritt" den positiven Beweis. Die Eigenschaften der Hypothese stellen sich somit an den Prinzipien ein. Beider Bestätigung ist nur eine bedingte, und aller Kampf der philosophischen und wissenschaftlichen Theorien ist im Grunde ein Kampf um diese Bestätigung, die doch nur im indirekten Beweise möglich ist, so bei den logischen Prinzipien, so bei den Ausgangspunkten der Systeme, wie der Substanz Spinozas, der Monade Leibnizens. Alles Forschen und Denken dreht sich um Hebung der Widersprüche innerhalb der Theorien, aus ihnen empfangen sie den Ansporn, von ihnen aus dringen sie in die verborgenen Schächte der Wahrheit ein.

Trendelenburg zeigt hin auf die Ähnlichkeit der Wissenschaftsentwicklung mit derjenigen des individuellen Lebens. Der einzelne Mensch legt an die Dinge und Menschen zunächst versuchsweise Vorstellungen an; antworten sie nicht oder anders als angenommen, so ist ihm dies ein indirekter Beweis dafür, daß seine Vorstellungen falsch sind. Er geht von ihnen ab, bildet hypothetisch bessere und gewinnt so nach und nach eine Harmonie zwischen seinem Ich und dem Leben. Das Ziel der Wissenschaften ist gleichfalls die Harmonie des Erkennens mit dem Gegenstand, des Denkens und Seins. Die Methode wird von Schritt zu Schritt besonnener, vollständiger und konsequenter. Bei diesem Aufstieg kommt es an auf die Gewinnung der festen Punkte, denen sich der indirekte Beweis für die Prinzipien anschließen kann. Das Versagen des genetischen Beweises hat in dem Charakter der Prinzipien selbst seinen Grund. Denn

Digitized by Google

was genetisch entwickelt werden kann, nimmt in einem anderen seinen Anfang. Die Prinzipien sind aber die Ausgangspunkte des Systems, sie lassen nur einen Erkenntnisgrund, keinen Sachgrund zu. Doch kann auch der indirekte Beweis Notwendigkeit verleihen, dann nämlich, wenn es ihm gelingt, die Unmöglichkeit einer Widerlegung der durch ihn gestützten Prinzipien darzutun. Wieder gewährt die Kraft der Verneinung ein Positives: sie kann den Widerspruch gegen ein Prinzip zurückschlagen.

Das Einmünden alles einzelnen in das höchste Allgemeine, das große Zusammenschauen aller Prinzipien, ihre Ableitung aus dem erkannten Einen bleibt einstweilen nur Sehnsucht und Quelle der Begeisterung für die Forscher. „Aber es ist gleichsam der jüngste Tag der Wissenschaften, daß sich die ganze vielfach getrübte, streng gebundene Erfahrung in einem großen Blicke befreie und verkläre.“[1] —

Das Denken an sich nebst seinen Methoden ist in aller Wissenschaft das eine und dasselbe. Dennoch bildet jede einzelne Wissenschaft eine besondere Logik aus — nicht als ob damit eine im tiefsten Grunde von der Logik im engeren Sinne abweichende Disziplin entstünde; die Einzelwissenschaft bedient sich nur des allgemeinen Denkens und seiner Methoden für einen besonderen Zweck und an einem besonderen Objekte. Deswegen kommt es zu eigentümlichen Gestaltungen und Anwendungen, die eine eigene Untersuchung fordern. Erst nach Trendelenburg ist diese Forderung für alle Wissenschaften, von Wundt und von den Neukantianern insonderheit, erfüllt worden, er selbst hat nur die Logik des Rechts ausgeführt. Sie ist ein Zeugnis seines Scharfsinnes und seines systematischen und grundsuchenden Denkens, so daß man es beklagen muß, sie in neueren Werken mit ähnlicher Aufgabe nicht berücksichtigt zu finden.

Logik des Rechts.

Die Rechtswissenschaft ist beständig im Streit um die Definition des Rechts, hängt doch von ihrer Fassung das System, ja, das Recht der Wissenschaft ab. Denn die Definition ist „die Vollendung und das Schlußwort einer Untersuchung“, ihre Durchführung das Band des Systems und der Sieg des Prinzips.[2] Wie in

[1] L. II. 363. [2] Kl. Schriften II. 85.

Digitized by Google

der Definition des Kreises die Gesetze über seinen Umfang und Inhalt und die Verhältnisse seiner Teile im Keime enthalten sind, so soll diejenige des Rechts Eigenart und Kraft, Entstehung und Weiterbildung des Rechts angeben. Nach vorbereitenden Studien, die mehr als ein Jahrzehnt ausfüllten, legte daher Trendelenburg im „Naturrecht" seine systemtragende Definition des Rechtes mit dem Bewußtsein nieder, in ihr die normierende Kraft aller besonderer Kreise seines Naturrechts ausgedrückt zu haben.

Das Recht ist ihm „der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiterbilden kann".[1])

Die Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen erstreckt sich soweit wie die der sittlichen Zwecke. Ohne Macht im Recht bliebe aber die Allgemeinheit der Bestimmungen ohnmächtig. Es darf deswegen die Macht bei Feststellung des Rechtsbegriffes nicht ausgelassen werden. Diese Macht ruht in der Furcht, „dem mächtigsten Affekt der Menschen", die ihrerseits im Trieb nach Selbsterhaltung und Sicherheit den Ursprung hat. Insofern die Macht auf die Selbsterhaltung des Ganzen und seiner inneren Zwecke zielt, wird sie zum Recht erhoben.

Die Erscheinung der inneren sittlichen Zwecke erfolgt in der Menschheitsgeschichte. Die Philosophie der Rechtsgeschichte hat nachzuweisen, wie sie sich zu immer höherer Vollendung entwickeln und wie in Abhängigkeit von ihnen das Recht einer jeden Kulturstufe Geltung erlangt. Da jede Fortbildung des Rechts nach dem sittlichen Maßstab der Kulturstufe erfolgen muß, so erhält die Rechtswissenschaft ferner eine philosophisch-ethische Aufgabe, nämlich festzustellen, was sittlich sei, was also zu bewahren und auszubilden sei.[2])

Im Anfange der Entwicklung, im Gewohnheitsrecht, entfaltet sich die Idee des Rechts unbewußt und triebartig, bewußt alsdann in der Gesetzgebung. Das Gewohnheitsrecht entsteht aus „dem gemeinsamen Gefühle der inneren Zwecke"; seine Macht liegt besonders in der Pietät dem Ererbten gegenüber, die seine sittliche Eigenkraft ausmacht. Doch besitzt das Gewohnheitsrecht starke Ein-

[1]) Naturrecht (abgek. N.) 1860 § 46. Zum folgenden bes. § 45—51.
[2]) N. 82ff. 156f.

Digitized by Google

seitigkeiten, ist auf besondere Bedürfnisse der Natur und des Landes angelegt, „ein Ausdruck der nationalen Sittlichkeit". Seine Übertragung auf andere Verhältnisse wird daher gefährlich. Es darf sich nur mit der unendlich wachsenden Volkskultur verzweigen und muß gegebenenfalls vollständig neue Seiten entwickeln, etwa bei neuen Wirtschaftsformen.

Überall ist das Recht erhaltender Natur und von selbständiger Kraft. Seine Selbständigkeit ist nicht die eines Organismus, sondern eines „Organs am Organismus".[1]) Wo es sich frei entfaltet, da gewährleistet es zugleich in organischer Wechselwirkung die Möglichkeit zur rechten Weiterbildung des Sittlichen. Die Geschichte des Rechts kann darum von der des Sittlichen nicht gelöst werden. Dieses bildet vielmehr die kontrollierende Instanz für den absoluten Fortschritt wie für den Umfang des wahrhaft Gerechten innerhalb der bestehenden Rechtsordnung. Der sittliche Gedanke schafft sich ja das Recht als Organ und im Organ veränderliche, nach Ort und Zeit notwendig wandelbare Gliederung, so daß die Entwicklung des Rechts niemals die Idee im Grunde, sondern allein das morphologische System betrifft.

Auf solche Weise verbindet Trendelenburg die rationale mit der historischen Ansicht. Als Gattungswesen hat der Mensch seine Geschichte. Aber im Geschichtlichen herrscht die Vergangenheit im Übermaß, leicht wird dem Wandel gegenüber das Feststehende, das Recht der Idee vergessen. Und doch ist fortwährend die Besinnung auf das Rationale nötig, um die Mängel des Erreichten wie die Möglichkeit zur ferneren Ausbildung darzulegen.

Die sittliche Macht wirkt auf das formale Recht ein, sichert seiner Entwicklung Stetigkeit und Rechtmäßigkeit. Das förmliche Recht beruht nicht wie das Gewohnheitsrecht wesentlich auf Herkommen, sondern sein Siegel ist die Zustimmung der Gemeinschaft, in der es gelten soll. Es bestimmt den Willen der einzelnen innerhalb der Gemeinschaft, und daraus folgt, meint Trendelenburg, daß Gesetze keine rückwirkende Kraft haben dürften. Das Recht gibt den individuellen Entwürfen Festigkeit und bei rückwirkender Kraft könnten Pläne und Handlungen durchkreuzt, ja aufgehoben werden; das

[1]) Kl. Schr. II. 88.

Digitized by Google

untergrabe leicht den Glauben an das Recht. Dabei ist eines wohl übersehen: neue Richtungen des Willens, neue Zwecke und Wertsetzungen schaffen neues Recht, sobald in der Gemeinschaft ihre Macht allgemein genug geworden ist. Die Sanktionierung erfordert aber bei der Natur menschlicher Verhältnisse längere Zeit. Daher kann es bei erfolgter Gesetzgebung geradezu als höchstes Recht empfunden werden, wenn einem Gesetze rückwirkende Kraft gegeben wird. Die fortgeschrittenere Anschauung der Gemeinschaft wird darin einen mit hoher Befriedigung aufgenommenen Ersatz für den Ausfall der Rechtsvorschrift vor der Gesetzgebung erblicken. Trendelenburgs Ausspruch ist eben durch seinen individualistischen Standpunkt vom soziologischen getrennt. Dagegen erhebt er die sittlich durchaus berechtigte Forderung, nicht mehr geltende Gesetze öffentlich namentlich aufzuheben, um die Vorstellung vom Recht sicherzustellen.

Das Unrecht wird durch den Begriff des Rechts bestimmt. Was der Erhaltung des Sittlichen oder seiner Fortbildung schadet und entgegensteht, ist Unrecht. Auf seiten des Rechtssubjektes kann das Unrecht dreifache Gestalt annehmen. Es kann einmal in der Gesinnungsrichtung liegen; die Handlung ist sodann imstande, bei bester Absicht das Recht zu verfehlen, zum ungewollten Unrecht zu werden, oder es kann schließlich böswillige Gesinnung die Handlung bestimmen und dadurch das Unrecht im höchsten rechtlichen Sinne entstehen.

In der Schikane wird der Rechtsgang durch die Werkzeuge des Rechts zum Unrecht verkehrt, und die Form des Rechts statt zum Schutze zum Schaden der Person ausgebeutet. Liegt der Grund für die Verdrehung des Rechts gegen den, den es schützen sollte, allein in der Form, so hat das Recht durch den Begriff der Billigkeit sich selbst in seinem sittlichen Grundcharakter gesichert.[1]) Der Gerechtigkeit des Buchstabens gegenüber wird die Billigkeit zur „Gerechtigkeit des wirklichen Sinnes".

Die Einteilung nach dem Umfang des Rechts bietet besondere Schwierigkeiten, weil das Verhältnis des gemeinsamen Ganzen zu den einzelnen schwankend ist. Das Privatrecht ordnet die Angelegenheiten der einzelnen, das öffentliche die des Ganzen. Allein das

[1]) N. § 83.

Digitized by Google

Privatrecht ist auch Ausfluß des Ganzen, und in alle Bestimmungen für die einzelnen gehen die Ansprüche des Ganzen ein, das ein hohes Interesse an ihrer Befolgung besitzt. So wird z. B. beim Rechtsgeschäft der Maßstab aus dem beherrschenden Ganzen geholt und bei einzelnen Bestimmungen stets ein gemeinsames Maß angelegt werden müssen. Für die philosophische Einzeluntersuchung wie für den Rechtsgang wird jedoch eine Einteilung, eine Klassifikation der Rechtsverhältnisse nötig.[1])

Das allgemeine Prinzip entläßt die einzelnen Verhältnisse; in das Empirische senkt sich das Allgemeine ein. In allen Verzweigungen wird daher der ideale Grund zu finden sein. Im objektiven Recht wird das sittliche Prinzip befestigt und geschützt, im subjektiven werden die Personen seine Träger. Organisch wie ethisch bildet die Gemeinschaft die Voraussetzung alles Rechts und aus ihr gliedert es sich. In solchem Maße ist diese Gliederung vom übergreifenden Ganzen abhängig gedacht, daß die Rechtsverhältnisse der einzelnen „für sich eine bloße Vorstellung sind". Nur die klarere Übersicht fordert eine Einteilung, und für die Darstellung wählt Trendelenburg den Weg vom einzelnen zum Ganzen: Person, Familie, Gemeinde, Staat, Staatensystem. Bei genetischer Behandlung wäre mit der Familie zu beginnen, da der einzelne von ihr anfangs umschlossen und getragen wird. Niemals aber wäre das Strafrecht in genetischer Darstellung als ein Besonderes abzuheben; denn das Maß für das Unrecht kann nur aus dem Teilzweck des Rechts, einer bestimmten Rechtssphäre folgen. Daher geht das Strafrecht durch alle Sphären hindurch, Unrecht und Strafe fordern auf jeder Stufe ihre besondere Bestimmung.

Zur Wissenschaft wird die Rechtswissenschaft erst durch die Methode.[2]) Als Methode ist allgemein zu bezeichnen „der Weg Notwendigkeit zu erzeugen oder der Weg die Erkenntnis dem Notwendigen anzunähern und den Grad der Annäherung an die Notwendigkeit zu ermessen". Die Feststellung des Notwendigen ist Sache des Denkens, ohne das es nur Wirkliches gibt. In jedem Notwendigen muß sich aber das Seiende kundtun; denn der Gedanke muß sich von der Natur der Sache bestimmen lassen, aus der Sache

[1]) N. § 84 f. [2]) L. I. 9 f. 12 f.

Digitized by Google

heraus den Widerspruch entfernen und das Gesetz feststellen. Somit ist die Methode nicht im Gegenstand gegeben, sondern erscheint an ihm. Das logische Verfahren dient dazu, den Gegenstand und zuletzt den Grund des Gegenstandes zum geistigen Besitz zu bringen. Ziel und Maß ist die Notwendigkeit, der nun ein doppelter Wert für die Wissenschaft zukommt: einmal erhebt sie zur Wissenschaft, sodann wird sie durch das Seiende in das Denken und das Denken in das Seiende eigentümlich aufgenommen. Das Denken selbst ist in jeder Wissenschaft das gleiche, das eine, es schmiegt sich nur vielgestaltig den Gegenständen an, je nach den Antrieben, die aus ihnen hervorgehen. So gestaltet es sich in der Rechtswissenschaft zu einer besonderen Richtung, zu einer eigentümlichen Methode, auf Grund der aus den Rechtsverhältnissen entspringenden Motive.

Das Reale der Rechtsverhältnisse liegt in ihrer ethischen und physischen Seite. Zu ihnen verhält sich die logische Notwendigkeit wie ein Modales.[1]) In jedem Gesetze findet sich diese dreifache Seite der Notwendigkeit z. B. in dieser Bestimmung des Zwölftafelgesetzes: Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto. Die ethische Seite offenbart sich hier im strengen Schutze der Glieder und im Antrieb zur Sühne und Versöhnung, die physische in dem Zwang der Strafe und der Macht der Drohung, die logische in dem verständlichen Inhalt der Begriffe und der folgerechten Beziehung des Gesetzes auf den einzelnen Fall. „Die ethische Seite ist der Geist des Gesetzes und die physische sein Arm, die logische kann von einer Seite sein Mund heißen." Die letztere hat dabei die umfassendere Aufgabe, nicht nur die Anwendung des Gesetzes, sondern auch seine Bildung und seinen adäquaten Ausdruck zu leiten. Der Gedanke strebt die Erkenntnis der realen Seite an, sowie ihre Darstellung unter der immanenten Forderung, beiden zu entsprechen, wie das Denken dem Sein. Bei diesem Bestreben geht die Urteilskraft nach zwei Seiten: in der Gesetzgebung werden die menschlichen Strebungen und Handlungen nach dem inneren Gedanken gegliedert und die Normen des Allgemeinen reflektierend unterschieden, bei der Rechtsprechung die vorliegenden Fälle unter die gegebenen Normen subsumiert. Daher scheidet Trendelenburg die

[1]) N. § 6.

Digitized by Google

logische Seite des Rechts in der Entstehung von derjenigen in der Anwendung des Gesetzes.[1])

Da sich das Recht aus der Auffassung der inneren Zwecke des Ganzen bildet, so ist, auf den Ursprung gesehen, die sich bei jeder Rechtsbildung offenbarende logische Methode *synthetischer* Natur. Dies synthetische Verfahren ist durchaus schöpferisch, das Recht also ein Entwurf des vorausschauenden Gedankens. Die Gesetzgebung sucht die möglichen Folgen im voraus zu erwägen, indirekt im Gedanken die Bestimmungen zu erproben und muß dabei fortwährend in Beziehung mit den nationalen Eigentümlichkeiten nach ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe zu bleiben trachten, um ein dem Volksgeiste angepaßtes, seine Besonderheit wohltätig förderndes Recht zu schaffen. Dadurch erhält das Recht aber seine Richtung, die sich wiederum aus dem Prinzip bestimmen läßt. Der sittliche Organismus nämlich, der das Recht entließ, entfaltet seine Kraft und erreicht im Rechtssystem „sein logisches Gegenbild".

Als das Recht weiterbildende Kraft spielt die *Analogie* eine bedeutende Rolle. Trendelenburg gibt diesem vielumstrittenen Begriff sichere Verankerung im inneren Zweck der sittlichen Verhältnisse. Dadurch wird ihr zweifelhafter logischer Charakter und Wert unter einer höchsten Norm dem Wahren dienstbar. Um wahrhaft schöpferisch zu sein, muß nämlich die Analogie bei Fortbildung des Rechts im Einklang mit dem allgemeinen ethischen Willen stehen. Dazu fordert Trendelenburg, wohl unter dem Einfluß der historischen Rechtsschule, daß man sich vor Übertragung fremden Rechtes auf heimische Einrichtungen hüte. „Der logische Fehler zieht ethische Kränkung des Eigentümlichen, Störung einer sicheren eigenen Rechtsbildung und Verdunkelung eines klaren Rechtsverständnisses im Volke nach sich." Am ehesten ist die Anwendung der Analogie auf Kulturerrungenschaften zu billigen, die zur Zeit der Gesetzgebung unbekannt waren; der artbildende Unterschied ist darin tätig. Ausgeschlossen bleibt sie jedoch bei den Rechtssingularitäten. Trendelenburg dehnt diese Forderung auch auf das Sonderrecht (jus singulare) aus, während von Neueren in ihm die Analogie für zulässig gehalten wird, wofern die Natur der Sache beachtet ist. — Eine Abart der

[1]) Zum folg. §§ 71—83.

Digitized by Google

Analogie sind die sogenannten Fiktionen des Rechts, deren Wert, wie derjenige der Analogie überhaupt, weniger im begrifflichen als im anschaulichen Charakter und in der bequemen Anwendung liegt.

Die größte Schwierigkeit, zugleich die höchste Forderung liegt für die Rechtswissenschaft in den Definitionen. Als Namenerklärung sichern sie dem geschriebenen Wort seinen Wert und stützen seine gleichmäßige Auffassung bei jeder Anwendung, als Sacherklärung vollenden sie sich in der genetischen Definition, in der aus dem Wesen der Sache begriffen wird. Für die augenblicklichen Zwecke der Praxis dient jedoch die Realdefinition in den meisten Fällen besser. Sie sucht alsdann unter strengster Beobachtung der logischen Gesetze der adäquaten Definition und im Bemühen um Anschaulichkeit und Faßlichkeit nach eigentümlichen Merkmalen des Begriffs. In keiner Wissenschaft werden die Definitionen so sehr zugleich zu Grenzbestimmungen der Dinge und ihrer Verhältnisse als im Recht; das Leben selbst und seine verzweigten Verhältnisse werden durch die Rechtsdefinitionen gestaltet. Damit ist die hohe Verantwortlichkeit jeder Definition in der Rechtswissenschaft bezeichnet: die Macht des Logischen bestimmt Leistung, Sühne und Strafe. Damit ist aber auch das aus ethischen wie logischen Gründen gleich Verwerfliche aller Kasuistik erklärt.

Wegen ihrer wertvollen ethischen Bedeutung hält Trendelenburg die sogenannten Präsumtionen des Rechts,[1]) Vermutungen, die als wahr gelten, bis ihr Gegenteil erwiesen wird, für unentbehrlich. Sie beruhen im Verkehr auf Treu und Glauben, in Verhältnissen etwa des Familienrechts auf Sitte und Sittlichkeit. Da der Gegenbeweis nicht verboten und die Untersuchung nicht abgeschlossen ist, so wird auch die Wahrheit in keiner Weise beeinträchtigt.

Das Rechtsverfahren[2]) stellt einen Syllogismus dar: das geltende Gesetz ist der Obersatz, der verhandelte Fall der Untersatz, das Urteil der Schlußsatz.[3]) So entfaltet sich hier eine sorg-

[1]) N. 136. Kl. Schr. II. 109. — In einer eingehenden historischen Untersuchung hat Tr. die praesumtiones juris et de jure als scholastischen Ursprungs nachgewiesen, s. Kl. Schr. II. 91—111.

[2]) Zum folg. bes. N. §§ 76—81.

[3]) Vgl. den bekannten Satz Schopenhauers, in den Ergänzungen zum 1. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung". Kap. 10.

Digitized by Google

fältig zu übende analytische Tätigkeit. Der Obersatz muß in zutreffender Interpretation eingestellt werden, der Rechtsfall aus dem Leben in den Gedanken überführt, in seinen Einzelheiten gedanklich nach Recht und Unrecht an den Rechtsbestimmungen nachgeprüft werden.

Bei aller Interpretation kommt es auf die Ratio des Gesetzes an. Sie wird durch eine reale Interpretation zu erfassen gesucht, die stets der formalen übergeordnet ist; denn diese entscheidet über den Sinn des Gesetzes nur aus grammatischen Gründen und nach formal logischen Gesichtspunkten. Es stritte wider die tragende Kraft des Rechts, wenn die formale und logische Seite der ethischen vorgezogen würden. Einmal würde damit dem äußerlichen, dem grammatischen Ausdruck der Vorzug gegeben, vornehmlich aber dem Wesen der Sache entgegengehandelt. Denn das Leben bestimmt den Gedanken, die Sache die Form überall, ganz besonders im Recht, dem Abdruck sittlich realer Verhältnisse. Darum wird der vernünftige Sinn des Gesetzes zum wahren Maß für Auslegung und Anwendung, Einschränkung und Fortbildung des Gesetzes.

Im analytischen Verfahren ist die Spezies des Falles, der Untersatz des Syllogismus, festzustellen. Wieder ist das Leben in die Form des Gedankens zu bringen. Die lebensvolle Betrachtung des Falles strebt von ihm aus zum Allgemeinen des Obersatzes, der Weg des Richters sucht umgekehrt aus dem bestehenden Gesetze, dem Allgemeinen die Grenzen der Handlung, die richtige Unterordnung, die Abgrenzung von fremden Gesichtspunkten, um den Fall in sein eigentümliches Allgemeines einzustellen. Ausführlich läßt sich Trendelenburg, von Aristoteles ausgehend, an diesem Orte über den Wert der Indizien aus.[1])

Der Indizienbeweis verfährt analytisch und dient wesentlich zum Suchen und Sichten. Im Gegensatz zum Wahrscheinlichen, dem Subjektiven, hat das Zeichen einen objektiven Charakter und tritt so als causa cognoscendi in die Wissenschaft ein. Durch das Zeichen kann auf die Sache geschlossen werden. Allein der Indizienbeweis übersteigt nicht den Wert der Hypothese, er untersteht

[1]) N. § 78; Elementa log. Arist. § 37, Erläuterungen usw. § 37.

Digitized by Google

daher ihren allgemeinen logischen Gesetzen und verlangt bei seiner Anwendung einen Richter mit frei sich hingebendem Geiste und der Gabe scharfsinniger Kombination. Somit verbinden sich auch hier das analytische und das synthetische Verfahren. Der Richter muß das analytisch Gefundene recht kombinieren, andererseits fordert bereits die Analyse Kenntnis „kausaler Zusammenhänge von Absichten und Handlungen, von Seelenstimmungen und ihren Äußerungen, von Werkzeugen und ihren Wirkungen".[1])

Die Interpretation des Gesetzes und des vorliegenden Falles führt zum Urteil, der Konklusio des Syllogismus. Über bürgerliche Ehre, Freiheit und Leben wird in ihm entschieden. Deswegen ist die gesamte Deduktion fortwährend mit genauesten Distinktionen und vor allem mit tiefer Einsicht in die inneren, ethischen Motive des Rechts zu führen. Stets muß der Jurist sich vom höchsten Allgemeinen des Sittlichen leiten lassen.

Der Rechtsgang offenbart die hohe Kraft des Logischen, seine zum Sittlichen *erziehende* Kraft. Der Streit geht um den terminus medius. Nicht der Affekt hat das Urteil zu fällen, nicht die Person allein zu entscheiden, sondern zwischen die Leidenschaft und den Fall, zwischen die Person und die Handlung schieben sich logische Verhältnisse, Definitionen und Subsumtionen, ein. Der Verstand soll seine Herrschaft über die Affekte zeigen. Er stellt das sachliche Moment vor das persönliche, das Wesentliche erhebt er über das Unwesentliche, Unklare und Verworrene. Dadurch wird die logische Unterordnung zugleich zur ethischen, durch das Gesetz wird die Begierde gezügelt; denn das Gesetz ist nach Aristoteles' treffender Bezeichnung „Vernunft ohne Begierde".

Das Prozeßverfahren verläuft in den Formen und Stadien einer jeden Methode: die *logische* und *psychologische*, die objektive und subjektive Seite heben sich klar heraus. Die logischen Zwecke ergeben sich aus der Beschaffenheit der Handlung und stellen sich in den Beweismitteln dar. Da es gilt, Vorurteile und Leidenschaften, Furcht und übertriebene Hoffnung, Parteilichkeit und Übereilung, Einschüchterung und Bestechung fernzuhalten, weil sie die Auffindung der Wahrheit erschweren, so sind mit sicherer Psycho-

[1]) L. II. 378.

Digitized by Google

logie während des Prozeßverfahrens Veranstaltungen zu treffen, um die Wahrheit zu schützen. Die Mittel sind ethisch durchzuprüfen; denn das ethisch Verwerfliche ist psychologisch zweifelhaft z. B. die Tortur. „Daß in dem Prozeßverfahren der innere Zweck, Wahrheit in der Tatsache und Richtigkeit im Recht, durchweg auf eine dem Sinne des Wahren und Richtigen entsprechende Weise verfolgt werde und zwar sowohl von den persönlichen Organen des Rechts, dem Richter und Anwalt, als in den einzelnen Formen und Handlungen derselben, das bildet die sittliche Würde seiner Erscheinung und bedingt die Wirkung auf das Gefühl des Rechts im Volk.“ [1])

3. Psychologie.[2])

Die Psychologie hat eine doppelte Beziehung: in der Seele vollendet sich die Natur und zugleich beginnt in ihr eine neue Welt, die Welt des Geistes. Alle Probleme der Natur suchen in der Psychologie ihre Lösung, alle Probleme der geistigen Welt gehen von ihr aus; denn alles Geistige hat in der menschlichen Seele seine zarten und mächtigen Keime.[3]) Dadurch erhält die

[1]) N. 145. — Das Verfahren der Abstimmung, das der Entstehung wie der Anwendung der Gesetze gemeinsam ist, hat Tr. in einem Aufsatze „Über die Methode bei Abstimmungen“ (Kl. Schr. II. 24—65) untersucht. Neben den eigenen parlamentarischen Erfahrungen ist besonders die Praxis des englischen und amerikanischen Parlaments verwertet.

[2]) Die Vorlesungen über Psychologie hat Tr. im ganzen 25 mal gehalten; sie gehörten zu denen, die er am liebsten las. Die nachfolgenden Ausführungen beruhen auf dem Manuskript Tr.'s, sowie auf den zerstreuten psychologischen Abschnitten in den veröffentlichten Werken, besonders L. II. 77—87; Beiträge III. 97—121: Über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie; auch III. 200—211. Ich charakterisiere nur kurz die Stellung der Psychologie im genetischen System der Wissenschaften, ihre Aufgabe und Eigenart, da sonst Wiederholungen nötig würden. Eine zusammenhängende Darstellung hat E. Hoffmann gegeben: Die Psychologie Fr. Ad. Trendelenburgs, Greifswald, 1892.

[3]) Erläuterungen usw. XIV. Vgl. „Aristotle usw.“ 14f. „— all philosophical questions terminate in the nature and operations of the soul, as a central point, in which the contemplation of nature is complected, and from which our moral existence is deduced“. — „The germs of all questions of practical philosophy were already contained in A.s Psychology.“

Digitized by Google

Psychologie eine zentrale Stellung im Reiche der Wissenschaften: sie wird zum Gipfel der Naturwissenschaften und zur Grundlage der Ethik.

Die Seele zieht die bunte, unruhvolle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in sich hinein und verwandelt das Äußere zu einem Inneren, zu einer Vorstellung, einem Gedanken. Die Begriffe des Inneren und Äußeren sind zunächst nicht entgegengesetzt; „vorher ist das Innere, wenn auch uns verborgen und entzogen, doch ein Äußeres, weil räumlich".[1]) Vorher — denn die Seele wird nun der Ort, wo „die innigste Innerlichkeit und das mannigfaltige Äußere" in Wechselwirkung eintreten. Der Zweck wird in die beiden Seiten der Betrachtung hineingetragen, und so Inneres und Äußeres ein möglicher Gegensatz, sie treten auseinander und können im Unterschied begriffen werden.

Aber nirgends bietet sich das Objekt der Psychologie ruhend, ausgebreitet wie ein Objekt der Natur dar, sondern überall im Wechsel und Fluß. Solche Natur des Objektes erschwert die Methode der Selbstbeobachtung: das zu Beobachtende eilt flüchtig dahin; die Selbstbeobachtung spaltet zudem die innere Tätigkeit und diese wird selbst von der Stimmung und Gemütslage des Beobachters abhängig. Die Beobachtung anderer ist zwar leichter, aber dadurch beschränkt, daß wir nur das auffassen, was unseren eigenen Erlebnissen ähnlich ist. Damit wird sie zugleich auf die unsichere Methode der Selbstbeobachtung zurückgeführt. Nur ein Weg erscheint Trendelenburg sicher: die Natur der Seele aus ihren Beziehungen zur Natur und zur Welt des Geistes zu begreifen. Denn den Vorgängen der organischen Natur gibt die Seele Leben, und in der Welt des Geistes spiegelt sie sich wider. Wohl ist die Seele stets sich selbst unmittelbar nahe, wenn sie aber sich erkennen will, dann findet sie sich „wie ein Ding der Erfahrung" in ihren Bestimmungen wieder, so daß von dieser Seite die Psychologie zu einer Erfahrungswissenschaft wird.[2])

In historischer Betrachtung grenzt Trendelenburg seine Psychologie gegen die rationale, empirische und dialektische ab. Die rationale Psychologie betrachte nur das innere Wesen der Seele, sie ver-

[1]) L. II. 82. [2]) L. I. 320.

Digitized by Google

suche ex enssentia animae rationem a priori reddere (Wolf) und könne infolge ihrer Trennung von der Erfahrung nur zu negativen Resultaten gelangen. Der empirischen Psychologie erscheine das innere Wesen der Seele nur als ihre Möglichkeit, die in der Wirklichkeit ihre Ergänzung finden müsse. Sie verzichte auf metaphysische Prinzipien und wolle nur Fakta, erhebe die Beobachtung, besonders die Selbstbeobachtung, zur alleinigen Methode und könne darum nur zu unzuverlässigen Resultaten gelangen: die empirische Psychologie bleibt in der Analyse stecken; sie zergliedert und zersplittert, während die rationale abstrahiert und dadurch tötet. — Die dialektische Psychologie ist derjenigen Trendelenburgs enger verwandt; denn auch sie will die Vielheit aus der Einheit des Geistes entwickeln. Aber sie bringt die Erfahrung überhaupt nicht oder nur künstlich hinzu. „Die Gestalten schrauben sich nur scheinbar fort." Ihr gegenüber gilt es einen Begriff des Geistes zu suchen, „der sich in seiner Mannigfaltigkeit als die lebendige Einheit verwirklicht": der nicht die Erfahrung dialektisch erzeugt und aus sich entläßt, sondern im Wirklichen sich entfaltet, seine Einheit und seine Unterschiede offenbart. In tiefer Betrachtung sind diese Gedanken von Aristoteles in den drei Büchern über die Seele durchgeführt worden. „Was Aristoteles auf dem Standpunkte der antiken Wissenschaften leistete, ist auf dem Standpunkt der erweiterten, bereicherten, modernen Wissenschaft zu erneuern."

Die Seele ist der sich verwirklichende Zweckgedanke. „In der Maschine wird ein solcher verwirklicht, im Lebendigen verwirklicht er sich selbst".[1]) In dieser Definition der Seele ist von jedem Inhalt noch abgesehen, allein die Form schafft bereits wesentliche Klarheit. Als verwirklichender Zweckgedanke verkündet sich in ihr der Grundtrieb alles Lebens, die Selbsterhaltung, und, auf den Menschen bezogen, der Wille und die Erkenntnis: „der Wille, insofern der Zweck ein Sollen enthält, und die Erkenntnis, insofern der Zweck, selbst ein Gedanke, zum Denken treibt."[2]) Formal betrachtet liegt ferner in dieser Definition die Möglichkeit eines Systems von Zwecken; das Mittel dient dem Höheren, wird selbst zum Zweck, und so tut sich die aufwärts führende Richtung im Seelischen kund,

[1]) L. II. 79. [2]) L. II. 80.

Digitized by Google

sowie innerhalb dieser Wissenschaft die von Trendelenburg gepriesene genetische Methode.

Wertvoller ist jedoch, daß der Begriff in der organischen Natur seine Realität erweisen kann, daß auch hier Gedanke und Sache, Denken und Sein sich zusammenschließen. Von der Erscheinung darf zum Wesen zurückgeschlossen werden; vom Resultat zum Prinzip, und die Seele ist nicht durch nur subjektive Formen, Raum, Zeit und die Kategorien (gegen Kant), sich selbst verschleiert.[1])

Irrt der Subjektivismus, wenn er das Wesen der Seele aller Erkenntnis entrückt wähnt, so nicht minder der Sensualismus oder Materialismus,[2]) der den inneren Vorgang und den äußeren gleichsetzt. Die Empfindungen der Lust und Unlust, die Affekte können niemals aus den Veränderungen im Nerven abgeleitet werden. Die Schallwelle z. B. kann höchstens im Nerven eine ähnliche Schwingung erzeugen. Damit ist aber nur ein begleitendes Phänomen gegeben, die Verwandlung in eine bewußte Empfindung bleibt unerklärt. „Der Sprung von dem letzten Zustande des materiellen Elementes zu der ersten Dämmerung der Empfindung ist ein Sprung über die größte Kluft." Diese Kluft erreicht ihre größte Spannung in der Tatsache des Selbstbewußtseins, dem kein Vorgang und kein Zustand im Materiellen auch nur in einem Punkte vergleichbar ist. In der Einheit des Selbstbewußtseins muß eine die Natur überschreitende und ihr überlegene Tatsache erblickt werden, eine Tatsache, die außerdem das Walten des Zweckes[3]) besonders erhellt.

Der Zweck ist der Welt nicht dergestalt eingebildet, daß er sie zu einer großen Maschine, einem Planetarium vergleichbar, machte, sondern eine vertiefte Betrachtung des Organischen führt zum Begriff des Lebendigen, und dieser geht Hand in Hand mit dem des Beseelten. Immer will der Zweck einzelnes, besondere Tätigkeit, er ist daher ein „individuierendes, d. h. ein relatives Ganzes erstrebendes Prinzip". Wo der Zweck eingreift, da entsteht das Individuum, da hat es einen eigentlichen Sinn, vom Selbst zu reden. „Erst im Lebendigen, wo bewegende Kraft und innerer Zweck zusammenfallen, wo dem Tätigen das, was es tut, zugute kommt oder zum

[1]) L. II. 86f. [2]) Vgl. L. II. 83ff.
[3]) Zum folg. L. II. 77ff.; Beiträge III. 203. 104ff.

Digitized by Google

Schaden wird, kommt das Selbst zum vollen Recht, wie z. B. wenn wir sagen, der Baum treibe selbst seine Blüten hervor. Im Begriff des Selbst liegt eigener Erwerb und Besitz oder eigener Verlust. Die Koinzidenz von Kraft und Zweck in demselben Subjekt bedingt den Begriff des Selbst, und erst mit dem Selbst ist das Individuum im höheren Sinne da." Was im Objektiven der Zweck verwirklicht, das führt im Individuum (subjektiv) die Seele aus als verwirklichender Zweckgedanke. Sie entwickelt über die Stufe der Selbstempfindung das Selbstbewußtsein. Die Selbstempfindung tritt in Vorstellungen, die mit Lust oder Unlust ausgestattet sind, zuerst auf, und, besonders wenn wir uns als kausal empfinden, wird sie zum ersten zentralen Punkt, der sich auf sich bezieht, damit „die wesentliche Bedingung für das höhere, sich daraus erhebende Selbstbewußtsein, das nicht wie eine plötzliche Gabe dem Menschengeschlecht gegeben ist, sondern in stetiger Entwicklung die Selbstempfindung als die Basis voraussetzt und in sich behält." Das Selbstbewußtsein ist höher als die Selbstempfindung, weil es dem Materiellen mehr entrückt ist und weil es, dem Zwecke ähnlich, eine die Vielheit erzeugende Einheit bildet und das Gefühl bewirkt, daß wir eins und uns selbst gleich sind. „Diese Einheit dehnt sich zu jener bleibenden Identität mit sich selbst, welche dem Selbstbewußtsein eigen aus keiner äußeren Erfahrung kommt."

Der Begriff der Seele verwirklicht sich in ihren Tätigkeiten. Diese laufen alle im Ich zusammen oder gehen alle vom Ich aus; es ist das Subjekt aller Tätigkeiten und durch eine eigene Tat entstanden, eine causa sui. Indem sich das Ich selbst schafft, erkennt es sich.[1]) Es erzeugt seine Tätigkeiten, die darum alle zum einheitlichen Grunde zurückweisen; denn die Wirklichkeit kennt Denken, Fühlen und Wollen nur in der Verbindung. Besonders eng ist der Bund zwischen Denken und Wollen, weil sie derselben Grundbestimmung entspringen: Kein Denken ohne Wollen; kein Wollen ohne Denken. Er bemerkt daher gegen Herbart, der im Streben ein sekundäres, einen Kampf der Vorstellungen gegen Störungen sah: „Wo wir vom Seelenleben reden, da gewahren wir allenthalben Strebungen, ein Streben nach Assimilation um der Nahrung

[1]) L. I. 320.

Digitized by Google

willen, ein Streben nach Begattung um der Fortpflanzung willen, ein Streben nach Genuß um der Empfindung des Daseins willen, ein Streben nach Anschauungen um der Erkenntnis willen.“ [1]) Genetisch erscheint das Wollen als das frühere. Da aber das praktische Verhalten ohne Einsicht in die Natur des theoretischen Geistes nicht verstanden werden könne, behandelte Trendelenburg in den Vorlesungen die Intelligenz vor dem Willen.

Die weitgehende Anlehnung an die aristotelische Psychologie wurde bei der Darstellung des Gefühls unmöglich, weil es von Aristoteles nicht behandelt worden ist. Trendelenburg gibt für diese auffallende Tatsache in seinem Kommentar [2]) folgende Erklärung: Die drei Bücher über die Seele handelten nur von solchen Vermögen, die ex δυναμει in εντελεχειαν gingen; bei den Gefühlen sei es aber außerordentlich schwer festzustellen, wie Möglichkeit und Verwirklichung auseinander träten. Seine eigene Ansicht hat Trendelenburg in seiner Kritik der Herbartschen Ableitung des Gefühls aus dem Vorstellungsmechanismus ausgesprochen. [3]) Das Gefühl ist kein Vorgang an den Vorstellungen, keine gepreßte oder befreite Vorstellung, sondern durchaus eigenartig und selbständig neben Erkennen und Wollen. Es erscheint am Eigenleben mit eigenem Zweck und bildet „eine individuelle und darum unsagbare Anzeige einer Mehrung oder Minderung, welche nur an der Auffassung eines in sich eigenen Ganzen oder seiner Zwecke in den Teilen gemessen werden kann“.

In allem Denken, Wollen und Fühlen ist die Seele der sich verwirklichende Zweckgedanke; sie ist Prinzip, nicht Resultat. „Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Prinzip, in ähnlicher Weise, wie der Gedanke einer geometrischen Aufgabe in dem System von Linien, welches sie verwirklicht, zwar erscheint, aber doch das Prinzip derselben Erscheinung ist. [4])“ Hiermit ist die Psychologie in die Metaphysik hinübergeführt, und das bewußt und mit Notwendigkeit; denn als Wissenschaft kann sich die Psychologie wie jede andere nach Ansicht Trendelenburgs nur auf dem Grunde der Metaphysik vollenden, vor allem deswegen,

[1]) Beiträge III. 103. [2]) a. a. O. 176. [3]) Beiträge III. 115 ff.
[4]) L. II. 86.

Digitized by Google

weil die Seele als Prinzip gelten soll, „da geht sie in die Wissenschaft der Prinzipien zurück, und es ist schwer, jene metaphysische Enthaltsamkeit, welche sich nach dem Stande unserer Erkenntnis empfiehlt, in psychologischen Untersuchungen wirklich zu üben".[1] Ferner tritt das metaphysische Prinzip der Bewegung neben dem Zweck in die Psychologie ein. Ein sich verwirklichender Zweckgedanke fordert Richtung, Bewegung zu einem Ziele hin. Er ist wie das höchste Prinzip schöpferisch, im Ich zusammengefaßt und wiederum doch nur indirekt aufzuweisen, aus seinen Tätigkeiten zu begreifen; er wird mit allen Prinzipien zuletzt im Absoluten ruhen.

Diese Überführung in die Metaphysik, die für Trendelenburg die Wissenschaft von den Prinzipien ist, trennt seine Psychologie von keiner anderen; denn uns erscheint in den neuesten Werken, etwa Wundts, Ebbinghaus' und Natorps — um drei verschiedene Standpunkte anzuführen — die Verbindung der Psychologie mit den metaphysischen Ansichten der betreffenden Forscher gleichfalls vollzogen; ja, solche Vermischung dürfte überhaupt unvermeidlich sein. Es ist eine richtige Erkenntnis Trendelenburgs, daß in Zeiten, wo die Metaphysik erschüttert ist, an psychologischen Untersuchungen reger gearbeitet wird, um die letzten philosophischen Ansichten über Seele und Leib, Gott und Welt neu zu begründen. — Eine Kritik kann ferner von der zeitgeschichtlichen Gebundenheit dieses Systems der Psychologie absehen, sie wäre zu billig. Wichtiger scheint es herauszustellen, daß der Anschluß an Aristoteles Trendelenburg den aktuellen Seelenbegriff durchführen ließ, und zwar unter Vermeidung des aristotelischen Dualismus, den er allerdings nur auf metaphysischem Wege umging. Aber ist der neuere monistische Standpunkt freier von Metaphysik? — Mit dem aktuellen Seelenbegriff ist allezeit das genetische Verfahren eng verbunden. Daß der Aktualitätsbegriff seit Mitte des 19. Jahrhunderts in der Psychologie zu höchster Bedeutung gelangte, scheint sich mir aus der Anregung durch den damals machtvoll aufstrebenden Entwicklungsgedanken zeitgeschichtlich besonders zu erklären.[2]

[1] Beiträge III. 98.

[2] Vgl. m. Schrift: Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts, 1908. 66f.

Digitized by Google

Einen weiteren Vorzug der Psychologie Trendelenburgs möchte ich in der Hervorhebung des voluntaristischen Momentes als Grundtätigkeit im Seelischen sehen. Allein so klar er auch in der Psychologie genetisch den Vorrang des Willens betont, so versagt doch die Durchführung in den praktischen Gebieten des geistigen Lebens. Hier ist der Standpunkt intellektualistisch zu nennen; der praktische Geist war für ihn schon ohne Kenntnis des theoretischen nicht darzustellen. Auch darin kehrt Trendelenburg zu Aristoteles zurück, der das Begehren dem Intellekt unterstellt hat.

Das Prinzip der Seele greift über das rein psychologische Gebiet hinaus. Im Logischen zeigt sich sein Wesen im Prinzip der Identität, das keinem Dinge, sondern allein dem Selbstbewußtsein eignet. Seine Vollendung erlangt es aber in dem nach sittlichen Normen handelnden Menschen; die Ethik ist die höhere Stufe der Psychologie.

4. Ethische Untersuchungen.

Kein Zweig der praktischen Philosophie wurde von Trendelenburg mit größerer Liebe, ja Ehrfurcht gepflegt als die Ethik. In gewissem Sinne war sie ihm die Spitze aller philosophischen Lehren; von ihren Grundlagen hingen, nach seinem Bekenntnis, Wert und Unwert des Lebens ab. Es war sein höchster Wunsch „zu dieser edlen, weithin reichenden Aufgabe der Philosophie seinen Beitrag zu geben" und in „ethischen Untersuchungen" darzubieten.[1]) Daher finden sich für solche Untersuchungen noch mehr Vorarbeiten als für andere: veröffentlichte historisch-kritische über ethische Probleme bei den Alten, bei Spinoza, Leibniz, Kant, Herbart, und unveröffentlichte Entwürfe: über Aristoteles' Ethik und ihre geschichtliche Bedeutung für die philosophische und theologische Moral, peripatetische Ethik bei Stobäus neben 17 Bogen „Ethischer Untersuchungen", die jedoch nur den Ort der Ethik unter den Wissenschaften bestimmen. Auch fühlt der Leser es an der warmen, ernsten Sprache, die sich besonders da findet, wo ethische Fragen berührt werden, daß der Philosoph sich mit höchster Hingebung äußert.

[1]) N. V.

Digitized by Google

Da sich ferner auch in diesem Teile Trendelenburg als Erneuerer der aristotelisch-platonischen Philosophie bewußt einführt, so bot es mehrfach begründeten Reiz, eine Darstellung der Ethik zu versuchen, die ihre Bausteine sorgsam aus den einzelnen Werken sammeln mußte.[1])

Mit großer Sorgfalt hat sich Trendelenburg mit den bisherigen Systemen der Ethik auseinandergesetzt, um auch hier auf dem Wege über die geschichtliche Betrachtung die eigene systematische Aufgabe vorzubereiten.

Nach dem Inhalte des ethischen Prinzips scheidet er sämtliche ethischen Systeme in individualistische, rein objektivistische und solche, die beide Richtungen vereinigen. Trendelenburg nennt die individualistischen lieber Systeme der Lust, wenigstens liege in der Auffassung der Lust „der Scheideweg der Richtungen".[2]) Sie führen zum Eudämonismus, wenn die Lust als eigenster Zweck des einzelnen erklärt wird und im vollkommenen Selbstgenuß des Daseins das menschliche Leben sich erschöpfen soll. Einen sozialistischen Anstrich gewinnen sie nur da, wo die Lust aller in einer Gemeinschaft vereinigten Individuen zum Prinzip des Sittlichen gemacht wird. Wo immer die Lust auftritt, ob gebunden an das Materielle oder mehr auf das Geistige gerichtet, nirgends verleugnet sie die nahe Verwandtschaft mit dem Selbsterhaltungstriebe, und damit unterhält sie die Verbindung des Menschlichen und Tierischen. Selbst der vergeistigte Epikuräismus kann daher den Menschen nur zu einem genießenden, und zwar in allen Lagen sich selbst genießenden Tier machen. Da ferner alle Lust zum Wirken beständige Aufreizung braucht, solche Reizmittel, um nicht abzustumpfen, fortwährender Steigerung bedürfen, so wird es vollends unmöglich, sie zum ethischen Prinzip zu erheben; ihr triebartiger Charakter unterbindet Einheit und Kraft, die Grundbedingung alles sittlichen Handelns,

---

[1]) Die Hauptquellen sind: L. II. 88 ff., 140 ff.; N. § 16—44; Beiträge II. 112—187: Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, III. 122—170: Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, S. 171—214: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik, ferner allerlei Notizen „Zur aristotelischen Ethik" S. 399—444. — G. Buchholz, Die ethischen Grundgedanken Tr.'s.

[2]) Zum folg. N. § 22—26; Beiträge III. 160.

Digitized by Google

das den einheitlichen, entschlossenen, kraftbegabten Willen fordert. Wird nun der rohere Begriff der Selbsterhaltung zum feineren der recht verstandenen Selbstliebe oder gar der Selbstvervollkommnung umgeprägt, so nähern sich die Systeme der Lust zwar dem rechten Grunde, aber nur in Untreue gegen das eigene Prinzip. Wird nämlich das Selbst in seiner Abhängigkeit von anderen erkannt, so zieht es dadurch einen idealen Sinn in sich hinein, der eben auf ein anderes Prinzip hindeutet. Die Stufenfolge der Lust: Selbsterhaltung, Selbstliebe, Selbstvervollkommnung, offenbart also innerhalb der individualistischen Richtungen eine steigende Zurückdrängung des Subjektiven, richtiger des Egoistischen. Sie führen das Objektive: allgemeine Lust, allgemeinen Nutzen, Vervollkommnung anderer, auf Umwegen ein und weisen auf die Möglichkeit hin, von ihm aus das ethische Prinzip zu entwickeln. Trendelenburg, der selbst vom Objektiven ausgeht, verwirft gänzlich nur die Entartung des vom Objektiven her gewonnenen Prinzips in der revolutionären Moral: die sozialistischen Ideen werden zur Tyrannin der Individuen, und das rechte sittliche Maß geht verloren. Vielmehr muß von der Vereinigung des Einzelnen und des Ganzen, des Eigenen und des Allgemeinen aus der Grund des Sittlichen bestimmt werden.

Die neueren Systeme zeigen in der Entwicklung und Durchführung der sittlichen Bestimmung den Alten gegenüber einen stark einseitigen Zug, so vor allem, wenn das Gefühl zum Prinzip genommen wird. Ist es das Gefühl schlechthin, so wird die Laune zur Herrscherin gemacht; ist es, wie bei A. Smith, das Mitgefühl, so wird ohne Grund eine einzige Quelle unserer Gefühle bevorzugt und außerdem eine Wirkung zum Prinzip erhoben. Das im Gefühl erscheinende Allgemeine, die allgemeine Sympathie, ist nur „Widerschein der Wirkung"; zunächst ist jedes Allgemeine ein Erzeugnis des Denkens, das Wesen der Vernunft, und darin lag das Recht Kants, die Maxime des Handelns dem Richterspruch des Allgemeinen zu unterwerfen.[1]) Zugleich vereinigte er das einzelne und das Allgemeine; denn Willkür und Selbstsucht des einzelnen wie Brutalität des Allgemeinen wurden ausgeschaltet und so entstand „der große Begriff des reinen Willens". Aber Kant befürch-

[1]) Vgl. N. § 31. Beiträge III. 123 f., 171 ff.

Digitized by Google

tete eine Trübung des ethischen Prinzips bei einer Ableitung aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur; jedes materiale Prinzip müsse auf Selbstliebe zurückgehen. Deswegen gelangte er nur zu einer äußerlichen Stellungnahme der empirisch erkannten Materie des Willens gegenüber. Was uns heute als die entscheidenden Mängel der Kantischen Ethik feststeht: ihr absoluter Ausgangspunkt, ihr Verharren im Formalen, ihre Überführung in die Metaphysik unter Trennung von der Empirie, das stellt Trendelenburg gleichfalls klar heraus. Kant kennt „nur ein formal Allgemeines, aber kein gestaltendes Allgemeines einer Idee"; der kategorische Imperativ ist „nicht das prägnante Prinzip des Sittlichen, sondern nur der uniforme Ausdruck eines Kriteriums."

In einförmiger Nacktheit, ohne genügende Rücksicht auf die Materie des Handelns, hat auch Herbart seine fünf praktischen Ideen entworfen.[1]) Sie bleiben Formbegriffe. Soll nun aus der Form des Harmonischen das ganze Wesen des Sittlichen gewonnen werden, so nähert es sich dem Ästhetischen. Dieses ist jedoch nur Wirkung, und wieder würde die Wirkung anstatt des Grundes zum Prinzip gemacht werden, sich also der Vorwurf eines Hysteronproteron rechtfertigen. Dennoch weist der Formgedanke die Untersuchung über das ethische Prinzip auf die rechte Bahn. Es muß nur von der allgemeinen Form des Sittlichen auf die realen, zugrunde liegenden Zwecke, zum Inhalt der sittlichen Ideen zurückgegangen werden. Dann führt die Betrachtung des Allgemeinen auf die Idee des menschlichen Wesens. „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen und keine andere anerkennen. Alle großen objektiven Systeme der Ethik fassen daher den Gesichtspunkt, den Menschen im Menschen zu verwirklichen."[2])

Es war der Grundfehler Herbarts, daß er die Prinzipien der Ethik unabhängig von Psychologie und Metaphysik entwerfen wollte; so konnte er nur zu „zerschnittenen" Prinzipien gelangen. Trendelenburg führt auch hier die genetische Erkenntnisweise durch und entwickelt die Ethik, in Eintracht mit den übrigen Wissenschaften, nach ihrem Ort und ihren Beziehungen im genetischen System.

[1]) Vgl. N. § 32; L. II. 89f.; Beiträge III. 122ff. [2]) N. 38.

Digitized by Google

Zunächst ist die Psychologie zu befragen, wo es sich um die Bestimmung der Idee des Menschen handelt; denn sie bildet den Höhepunkt in der Erkenntnis des organischen Lebens und den Übergang zur Ethik; sie belehrt über das Wesen des Menschen und die realen Bedingungen zu seiner Verwirklichung.[1])

Das Organische scheidet sich vom Anorganischen, dem rohen, gestaltlosen Stoffe, durch das ihm inwohnende Prinzip aller Bildungen, die Seele. In bewundernswürdiger Mannigfaltigkeit tut sich von den untersten Stufen bis zur höchsten, im Menschen, dies schöpferische Prinzip kund. Aber erst im Menschlichen, wo das Denken Begehren und Empfinden durchdringt, erhebt sich die Seele zum Selbstbewußtsein. „Der Mensch denkt, was er begehrt." Im Denken ergreift der Mensch bewußt das Allgemeine. Dieses bestimmt fortan das Individuelle und sucht zugleich es in sich aufzunehmen. Im Organischen der Natur trat freilich der Zweck als innerer Gedanke schon hervor, seine gestaltende Kraft konnte, wenngleich von der Wissenschaft noch nicht überall aufgezeigt, schon hier beobachtet werden, allein der Gedanke verharrte im Unbewußten. Das Organische der Natur bleibt an den ihm selbst fremden Gedanken gefesselt, das Geistige ist hier mechanisiert. Erst im Ethischen wird das Organische seiner selbst bewußt, frei. Der Mensch gelangt zum Selbstbewußtsein und erfaßt den schöpferischen Gedanken seines Wesens. In dieser Weise vermittelt das Organische den Übergang von der Natur zum Geist, und die ihm eigentümlichen Bestimmungen finden sich auf der höheren Stufe wieder. Das Ethische ist ein „Organisches höherer Ordnung", und der artbildende Unterschied zwischen dem Organischen und Ethischen ist das Menschliche, charakterisiert durch die sich selbst bewußte, frei tätige Seele.

Das Organische bleibt im Ethischen erhalten, jedoch in eigentümlicher Umbildung. Der große Charakterzug alles Organischen war der eines nach inneren Zwecken sich gliedernden, entwickelnden und vollendenden Ganzen; das forderte auf allen Gebieten die Durchführung des inneren Zweckes und begründete die metaphysische Voraussetzung einer organischen Weltansicht. Ohne den Zweck würde vollends eine Ethik sich selbst stürzen, der Versuch Spinozas, der

[1]) N. § 35; L. II. 87 ff.

Digitized by Google

den Zweck ausschalten wollte, wurde unmöglich ohne einen Abfall vom Grundgedanken seiner Philosophie.[1]) Der Gedanke, naturgebunden im Grunde der Dinge, wird vielmehr selbst die Begründung aller Ethik; er wird zur inneren Bestimmung, zum Gedanken, um dessentwillen das Leben da ist, zum richtenden Zweck.

Wenn nun im Denken durch Erfassung des Allgemeinen alle inneren Zwecke erkannt würden, so reichte solche Erkenntnis selbst bei höchster Kraft und Schärfe doch nicht aus, das vernunftlose Leben, das Kreatürlich-Sinnliche, das als Stoff und Ursprung des Vernünftigen niemals abgestreift werden kann, in den Schranken zu halten, damit es sich der Erfassung des Sittlichen nicht widersetze. Die Zwecke müssen gewollt werden. Erst durch den Willen kommt ins Denken der Charakter des Konsequenten, des Festen und Zielstrebigen und offenbart sich die innere Freiheit des Menschen, die Macht über sich selbst, die Wollen und Begehren in Einklang zu bringen vermag. Der erkannte und gewollte Zweck ist das Wesen des Ethischen.

Aller Zweck offenbart sich im Werden. Das ethische Prinzip als Zweckgedanke fordert daher gleichfalls die genetische Betrachtung. Die Entwicklung im Sittlichen kommt nun dadurch zustande, daß sich der Wille des Zweckes bemächtigt. Im Willen wird der Zweck, der in den Naturgebilden nur objektiv war, subjektiv, ja persönlich. Durch seine treibende, fortwährend gestaltende Kraft kommt in die ethische Welt Gliederung in einem höheren Sinne, vor allem, im Gegensatz zum Organischen und zur Natur, Entwicklung und Geschichte. Damit verbindet sich notwendig eine Entäußerung des Individuums, die gestalteten Zwecke werden zu Mächten neben ihm, die er mannigfach braucht, die in Selbständigkeit ihn wiederum bestimmen. Aber der Verlust ist nur scheinbar, da der einzelne nur in der Gemeinschaft die wahre sittliche Erhebung und Befreiung erreichen kann.

Der Mensch als historisch bedingtes Wesen, — „ein Wesen der Gemeinschaft in der Geschichte, in der geistigen Substanz der Geschichte geboren, auferzogen, von ihr genährt und wiederum sie fortsetzend, weiterführend, ein lebendiges Glied von der Vergangenheit

[1]) Beiträge II. 79 ff.

Digitized by Google

zur Zukunft, immer in einem großen Zusammenhange tätig“ [1]) — enthält in sich eine lastende Summe von Traditionen und zugleich die Kraft zu eigener Neuschöpfung. Vererbung, Umwelt, religiöse Überlieferung, die im Leben gemachten Erfahrungen und Erfindungen halten ihn fortwährend gebunden. Doch über allem historischen, gewalttätig den Menschen bestürmenden Stoff ruht unverändert durch den Lauf der Geschichte die ethische Aufgabe des einzelnen: „an dem gegebenen Stoff das in der Idee sich immer gleiche menschliche Wesen auszuleben und ihm die edle Form desselben aufzuprägen“.

So bestimmt Trendelenburg von Psychologie und Metaphysik aus das Prinzip seiner philosophischen Ethik als „das menschliche Wesen an sich, d. h. das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichtum seiner historischen Entwicklung. Beides gehört zusammen. Denn das nur Historische wurde blind und das nur Ideale leer; und der richtige Fortschritt geschieht darin, daß das Historische den Anteil an der Idee und die Idee den Zusammenhang mit der Geschichte erstrebt“.

Wie gestalten sich die Offenbarungen dieses sittlichen Prinzips in Gesellschaft und Individuum? — In einer morphologischen Entwicklung.

Die Idee des Menschen ist eine Idee der Gemeinschaft. Die allgemein menschliche Aufgabe ist an sich unendlich und würde damit über die Kraft des einzelnen hinausgehen. Aber zur leichteren Erfüllung zerlegt sich die Idee, bildet die einzelnen zu ihren Organen aus und das Ganze zum ethischen Organismus. In ihm wird nun die wahre Vereinigung des einzelnen und der Gemeinschaft möglich: die Selbsterhaltung wird durch ihre Unterordnung unter das Ganze sittlich; die revolutionäre Moral, die alles Eigenleben erstickt, wird im ethischen Organismus unmöglich, weil dem berechtigten Streben des Individuums nach selbsttätiger Erweiterung und Erhaltung Raum gesichert ist. Auch die Entstehung der ethischen Güter lehrt den Einklang des Eigenen und des Ganzen. Die menschlichen Einrichtungen steigen aus egoistischen Interessen auf, ihre Erhaltung ist aber nur durch Erhebung zum Sittlichen mög-

[1]) N. 41 f. auch zum Folg.

Digitized by Google

lich. Sie müssen vom Selbstischen zum Allgemeinen aufstreben und von diesem die Wertung empfangen.

Wie im Organismus der Natur geht auch im ethischen Organismus die Idee, das Ganze, den Teilen voraus und bestimmt sie. Der Unterschied zwischen dem Organischen und dem Sittlichen liegt jedoch in den letzten Elementen. Die Natur steigt hinab in die gestaltlose, unselbständige Masse, das ethische Ganze wird von selbständigen, in sich, der Idee nach, dem Ganzen ebenbürtigen Individuen getragen. „Das Ganze ist eine Gesellschaftsbildung, eine Vereinsbildung höherer Ordnung, als die Naturwissenschaft in dem aus Individuen von Sprossen oder Zellen geeinigten Bau der Pflanzen und Teile annimmt.“ [1]) Die Teile fordern voneinander wie vom Ganzen die Achtung. Der Gegensatz selbst zwischen Individuum und Ganzem wird unter dem Druck von Ereignissen und besonderen Verhältnissen mannigfaltig überbrückt: durch die den Zwang verwendende Macht des Ganzen, durch die Interessengemeinschaft, die gemeinsame Sprache, am stärksten durch die sittlichen Ideen. Aber nirgends ist der Gegensatz restlos überbrückt. Ethische Kämpfe werden durch ethische Siege und Friedensschlüsse immer nur auf Zeit beigelegt; denn die sittliche Gemeinschaft ist keine mechanische, sondern sie ruht auf beweglichen Pfeilern: den Personen, den Trägern der individuellen Sittlichkeit.

Wie wird der Mensch das adäquate Organ seiner Idee?

Im beständigen Kampf der Affekte und Leidenschaften, der natürlichen Strebungen, erfüllt sich die Idee. Der einzelne, der von Jugend auf zu einem einsamen Leben für sich verurteilt wäre, müßte im blind Organischen verharren. Zur Befreiung im Selbstbewußtsein, schließlich im ethischen Handeln gelangt er nur durch die Gemeinschaft; sie allein schafft die Bedingungen für die Erhebung des natürlichen zum geistigen Menschen. Die Gemeinschaft übt eine erziehende Wirkung aus, ermöglicht die Sympathiegefühle, die Erkenntnis und Anwendung des Notwendigen. Dadurch berichtigt sie den unvernünftigen, selbstsüchtigen und willkürlichen Eigenwillen, bis er sich recht eingliedert, und offenbart ein Leben über dem Eigenleben.

---

[1]) N. 59.

Digitized by Google

Sofern sich nun der Eigenwille dem Willen der Vernunft hingibt und an ihm sich festigt, tritt das Gute der Gesinnung hervor; ordnet der einzelne seine Handlungen dem erkenntnismäßig begriffenen Notwendigen und Allgemeinen der Gesamtheit, der Wahrheit, unter, so offenbart sich das Wahre im engeren Sinne; bringt der einzelne, als Organ der Idee, das Gute der Gesinnung und das Wahre des Begriffs in Harmonie mit den Gesetzen der Anschauung und des Wesens der Sache zur Erscheinung, so ist die Handlung des Organs schön und das Organ erscheint selbst schön. Gesinnung, Einsicht und Darstellung sind die drei Elemente der vollkommen guten Handlung: jedes ist für sich harmonischer Steigerung fähig, der Einklang aller vollendet jedoch erst das Gute. „Indem sich die Harmonie der Gesinnung (der gute Wille, den wir nicht selten im engeren Sinne als das Gute auffassen) und die Harmonie des Begriffs (das Wahre) und die Harmonie der Erscheinung mit der Anschauung (das Schöne im nächsten Sinne der Sprache) einander zu einer Erscheinung vollenden, in welcher nun der Zuschauer alle Seiten seines geistigen Wesens, sein Wollen und sein Denken und sein Anschauen, harmonisch angesprochen fühlt: vollendet sich das Gute dergestalt, daß es im vollen Sinne schön ist.“ [1]) Der Primat bleibt jedoch der Idee des Guten in jedem Falle gesichert, die Erhebung zum Schönen führt weder zu einem Formbegriff im Sinne Herbarts noch zu Jakobis Ideal der schönen Seele.

Wie behauptet sich im Allgemeinen der Idee das Individuelle? Das Besondere liegt nicht in dem ethisch unberechtigten Zufälligen und Mangelhaften des einzelnen Menschen, nicht in dem rein Kreatürlichen oder im sittlich gleichgültigen, passiven Verhalten, es liegt in der Kraft zur eigentümlichen Formung des Stoffes und in seiner freien Einfügung in die eigene Aufgabe. So wird das Individuelle „eine ursprüngliche Richtung des das Mannigfaltige bildenden und immer das Menschliche ausprägende Wesens“, und „alle individuelle Sittlichkeit hat den Sinn, daß der Mensch etwas für sich sei und für sich habe und im Eigenen frei sei“.[2])

---

[1]) Beiträge III. 163, vgl. 198 ff.; N. 46 f. L. II. 141 f. Kl. Schriften II. 322.
[2]) N. 50 f.

Digitized by Google

Das Besondere prägt sich außer im Individuellen des Einzelmenschen auch im Nationalen aus.[1]) Das ethische Prinzip und seine Zwecke sind im inneren Kern freilich ewig, unwandelbar, aber ihre Mittel wechseln nach den Umständen des Orts und der Zeit. Wie das Recht, dessen Prinzip gleichfalls unveränderlich ist, nämlich das Ethische selbst, doch nach den Kulturstufen verschieden ist, so auch die Sittlichkeit nach ihren Entwicklungsstufen in der Völkergeschichte. Die geschichtliche Betrachtung des Sittlichen belehrt über die Verkettung des Gegenwärtigen mit dem Vergangenen, tut auch den Gattungscharakter des Menschen kund, aber Normen trägt erst die rationale Ansicht des Geschehens herzu. Beide Betrachtungsweisen müssen sich versöhnlich durchdringen. Auf jeder Entwicklungsstufe innerhalb der Geschichte muß der Philosoph oder der philosophierende Historiker das rationale Moment aufdecken und für die Gegenwart Forderung wie Richtung der Entwicklung nach dem erkannten Gesetz der Idee darstellen.

Obwohl das Sittliche dem Prinzip und seiner Verzweigung nach vielfach gebunden erscheint, kann der Philosoph seine Eigenart und seine Selbständigkeit, vor allem dem Religiösen gegenüber, herausstellen.[2]) Das Prinzip des Ethischen, das Menschliche oder die Idee des Menschlichen, enthält den Begriff des „Menschen im großen

[1]) N. 82ff.

[2]) Zum folg. N. 41f., 51ff.; Beiträge III. 199f. — Eine besonders klare Stelle über das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Ethik aus den unveröffentlichten „Ethischen Untersuchungen" finde hier ihren Platz: „... Es kann scheinen, daß im genetischen Systeme, wenn man nicht das Gute von dem lebendigen Grunde des Göttlichen lostrennen will, der Ethik die Religionsphilosophie vorangehen müsse. Wir lehnen dies ab. Denn einmal wird die Religionsphilosophie, da es sich nicht um ein positives Religionssystem, sondern um philosophische Erkenntnis handelt, gerade erst in der Ethik ihre Stütze haben und eine Religionsphilosophie vor der Ethik wird ein zweifelhaftes Produkt. Es muß daher die Ethik der Religionsphilosophie vorangehen, ja, es ist möglich, daß die Ethik — nach einer Seite hin — die Bedingungen der Religion erst aus sich hervorbringe." — Die Begründung der philosophischen Ethik liegt „in der Entwicklung des menschlichen Wesens als solchen — und nicht in der vorweggenommenen Tatsache einer positiven Offenbarung." — Das in den veröffentlichten Werken Zerstreute ist von O. Beek in seiner „Darstellung und Erörterung der relig.-philos. Grundanschauungen Tr.'s", Erl. Diss. 1888 gesammelt und vortrefflich vereinigt worden.

Digitized by Google

Stil, im Stil der göttlichen Idee" und damit Beziehungen zu einem Ursprung aus Gott. Es darf aber nicht dem Göttlichen gleichgestellt werden. Damit würde eine Erhebung über das Menschliche hinaus unternommen, und dieses müßte auf Umwegen wieder in sein Recht eingesetzt werden. Noch viel weniger ist eine beschränkende theologische Behandlung des Sittlichen anzuerkennen, etwa im Sinne des Christentums; denn eine Ethik gab es vor dem Christentum, gab und gibt es im Heidentum, weil überall die Idee des Menschlichen sich Organe schafft. Aber Trendelenburg kennt neben der beschränkenden, auch eine belebende Kraft der Religion auf sittlichem Gebiete, und von hier aus findet er seinen Standpunkt in der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Ethik.

Gegen die Vermengung des Theologischen und Philosophischen wendet er sich ebenso scharf wie Schopenhauer, der sie einem Kentauren verglich, und meint, sie führe zu einer „verwaschenen Mischgestalt", daneben bietet sich ihm aber im Christentum die höchste Form der Religion dar. Die Ethik hat die Aufgabe, den idealen Menschen herauszuheben; je gründlicher ihr die Lösung gelingt, desto mehr nähert sie sich dem göttlichen Ursprunge der Idee. Die christliche Religion fordert nun die Vollendung des Menschlichen in einem der Philosophie verwandten Sinne, und das Christentum wird daher „soweit der Mittelpunkt und die Zukunft der Weltgeschichte als in ihm der Menschheit die Idee des Göttlichen und Menschlichen zumal erschienen ist und immer wieder erscheint". Die Forderungen des geistlich Gesinntseins, der Wiedergeburt im Geist deutet Trendelenburg im Sinne seines sittlichen Prinzips als ein Dringen auf das Gute der Gesinnung. Insofern die Schrift aber die Verbindung des Prinzips mit dem Weltlichen nur mangelhaft ausführt, läßt sie hier der Philosophie ein Arbeitsfeld liegen und erkennt auch sie eine universellere Richtung neben sich an. Andererseits gestattet die Ethik eine Betrachtung ihres Prinzips vom Göttlichen aus, so daß nun der einzelne, wie das ethische Ganze überhaupt, als Werkzeug des göttlichen Willens erscheint. Auf solche Weise fügt sich auch die Religion dem genetischen Systeme ein. Das Religiöse vollzieht eine Wandlung des Sittlichen, wie der Zweck die von ihm aus betrachteten Kategorien umgestaltete.

Digitized by Google

Aus religiösen Momenten im Sittlichen ist das Gewissen zu verstehen. Obwohl in den Regungen und Handlungen des Menschen früh bezeugt, ist es namentlich und in der Einheit des Begriffs erst nach Plato und Aristoteles ausgebildet. Trendelenburg versucht die Entstehung des Gewissens psychologisch aus der Rücksicht auf die fremde Meinung zu erklären, findet aber diese Deutung unzureichend. Denn ebenso oft wird es Gewissenspflicht, fremdem Urteil zu widersprechen. Es bedarf vielmehr der Selbstgewißheit, eines starken inneren Antriebes, und dieser fließt aus dem ganzen Menschen, der die mißbilligte Handlung nur als Tat eines Teiles anerkennt und diese Teilhandlung selbst verurteilt. „Hiernach ist das Gewissen in den Vorstellungen und Empfindungen die Rückwirkung oder Vorwirkung des ganzen Menschen gegen die Teile, und als solche ist das Gewissen die den Willen bewahrende Macht." Insofern das Sittliche im Religiösen verankert liegt, kann im Gewissen eine göttliche Stimme vernommen werden. Damit diese heller und reiner erklinge, wird eine Entwicklung im Einzelmenschen nötig, denn das Gewissen ist kein fertiges Organ, sondern bedarf der Kräftigung und Klärung. Diese erlangt es vornehmlich durch fortgesetzte Prüfung an der objektiven Erkenntnis, durch die Stimme der Vernunft. „Ohne Vernunft wäre das Gewissen blind und unklar, und ohne Gewissen wäre die Vernunft kalt und matt."

Ist Trendelenburg somit eine Erklärung des Gewissens ausschließlich auf dem Grunde des Sittlichen, wie wir es fordern möchten, nicht gelungen, vielmehr von ihm die Ableitung ins Religiöse hinübergespielt, so ist er andererseits durch sein genetisches System und die ihm eigentümliche Auffassung der Verneinung imstande, dem Problem des Bösen eine Lösung zu geben, die den gleichfalls naheliegenden Übergang ins religiöse Gebiet vermeidet.[1])

Im Ethischen ist das Organische eigenartig aufgenommen und umgestaltet, aber nicht restlos und nicht unter vollständiger Lähmung seiner Eigenkraft. Das Vernunftlose, Triebartige, Sinnlich-Natürliche im Menschen kämpft gegen das Vernünftige, das Gute und Geistige an. Darum ist das Böse nicht eine bloße Verneinung des Guten oder die vom Zweck ergriffene Kategorie der Verneinung, der im

[1]) Vgl. L. II. 148ff.; N. § 42; Beiträge III. 207f.

Digitized by Google

Ethischen den Mangel zum Begriffe des Bösen steigert; denn das Böse ist zwar eine Verneinung des Zweckes, aber weit mehr als ein Formbegriff. Wie die Verneinung selbst durch ihre hemmende oder zurücktreibende Kraft positiv wird, so auch das Böse, das eben der verneinende Geist ist, „der sich gegen das Allgemeine in sich selbst versteifende Wille des einzelnen, die Kraft und Lust der falschen Selbständigkeit", eine Macht mit positivem Charakter. Seinen Ursprung hat das Böse im Teil, der zum Natürlichen zurückstrebt oder sich zur Idee des Ganzen in Widerspruch setzt. Dieser Gegensatz wird ein wertvolles, positives Element, es ist notwendig zur Spannung und Vollendung des Guten; denn das Gute findet sich selbst in steter Wachsamkeit und im Kampfe gegen das Böse.

Eine zweite Quelle dem Guten widerstrebender Mächte liegt in den egoistischen Trieben der menschlichen Natur. Trendelenburg zeigte, wie die Lust, wurzelnd im Selbstischen, unmöglich Prinzip des Sittlichen sein könne; hat aber die Lust neben dem ethischen Prinzip überhaupt keinen Platz? Kant hatte ihn verweigert.[1]) Den guten Willen treibt die Achtung vor dem Gesetz, eine Macht außerhalb des Eigenlebens und über ihm, keine Neigung, eine Lust des Eigenlebens. Wieder versucht Trendelenburg dem Vernunftkritiker gegenüber den Standpunkt des Stagiriten[2]) zu behaupten und zunächst vom Begriffe des Charakters aus Kant zu widerlegen.

Der Charakter ist das persönlich gewordene Allgemeine, ruhend auf dem Guten der Gesinnung. Hätte er nun nicht Lust an dem bestimmenden Grundgedanken, an seiner Einheit, so wäre seine Energie gebrochen. Lust am eigenen Prinzip ist darum die wesentliche Bedingung für jeden Charakter.

Ist hiermit nicht die Lust zu einem sittlichen Zweck erhoben?[3])

Auf der tierischen Stufe fallen Lust und Zweck vielfach zusammen, weil beide auf den Selbstgenuß des Daseins gerichtet sind.

---

[1]) Vgl. Beiträge III. 192ff.

[2]) Vgl. z. B. Eth. Nik. 1099a 7—11: *το μεν γαρ ἡδεσθαι των ψυχικων ἑκαστῳ δ' ἐστιν ἡδυ προς ὁ λεγεται φιλοτοιουτος . . . τον αὐτον δε τροπον και τα δικαια τῳ φιλοδικαιῳ και ὁλως τα κατ' ἀρετην τῳ φιλαρετῳ.*

[3]) Vgl. besonders die feine Untersuchung über „Die Lust und das ethische Prinzip" Beiträge III. 192—212.

Digitized by Google

Ganz anders auf dem ethischen Gebiete, wo neben die inneren Zwecke des Eigenlebens die der Gemeinschaft treten. Damit entwickeln sich neue, eigentümliche Zusammenhänge zwischen Lust und Zweck: „Die inneren Zwecke sind das Erste, und Lust nur das Nachfolgende. Die inneren Zwecke, in welchen die Idee des Menschlichen, der Grund unseres Daseins, liegt, sind dergestalt das Bestimmende, daß sie und nur sie allein den Beweggrund und den Inhalt des reinen Willens ausmachen. Aber wenn sie redlich vollzogen, wenn sie glücklich erreicht werden, dann springt die Lust hervor; und nur dann in voller Reinheit, wenn nicht die Lust, sondern das Wesen gesucht wurde".[1]) Die Lust ist nicht Selbstzweck, sondern tritt da auf, wo die Person mit ihren Zwecken eins wird; sie macht alsdann die Unterordung unter die inneren Zwecke zu einer freudigen Hingebung, gestaltet sie zur vollen Freiheit. Hiermit klärt sich auch das Verhältnis der Lust zum guten oder „reinen" Willen.

„Der gute Wille wird nicht geboren, sondern erworben", und zur Reife bedarf er der Lust als Triebkraft. Er muß sein Eigenleben, damit die Lust, in Übereinstimmung mit den sittlichen Zwecken bringen, nicht um die Lust zu erstreben, sondern um hingebend, mit dem ganzen Ich, das Gute zu wollen. Dann wird die Tugendgesinnung im rechten aristotelischen Sinne Glückseligkeit erzeugen. Wiederum bedarf die Lehre Kants einer Ergänzung durch Aufnahme des Realen im Idealen. Überall wo Kant dies unterließ, findet Trendelenburg Lücken im System, so besonders auch im Begriff der „intelligibeln Freiheit".[2])

Dadurch, daß Kant für die Welt der Erscheinungen das Kausalgesetz anerkannte, im Ethischen jedoch die intelligible Freiheit postulierte, verstrickte er sich in zwei Schwierigkeiten: die auf die Erscheinungen beschränkte Kausalität wird dennoch auf die intelligible Welt übertragen, indem das Ding an sich, obwohl selbst nicht bestimmt, als bestimmende Vernunft kausal wird. Noch schwieriger wird es, den empirischen Charakter des Menschen, auf den die Kausalität Anwendung findet, vom intelligibeln zu trennen; es wird unmöglich, dieselbe Handlung bald empirisch als notwendig, bald intelligibel als frei zu betrachten. Die von Schopenhauer unter-

[1]) Beiträge III. 206f. [2]) Zum folg. L. II. 95—121.

Digitized by Google

nommene Umbiegung des Kantschen Begriffs ist gleichfalls abzulehnen, weil sie einem „unethischen Determinismus" verfällt. Darum muß Trendelenburg das Problem der Freiheit von seiner organischen Weltansicht aus neu anfassen.[1]) Er beginnt mit einem historischen Überblick.

Die Begriffe αἶσα, μοῖρα, εἱμαρμενη, fatum deuten auf eine „blinde und wüste Notwendigkeit" hin, die ihre psychologische Erklärung in den Affekten des Menschen findet. In ihrem Gefolge erscheinen Magie und Mantik. Dennoch ist diese „Notwendigkeit aus Furcht" nicht ohne Bedeutung für den Fortschritt der Erkenntnis; denn alles Erkennen zielt auf das Notwendige, und im Fatum tritt dem Erkennenden zum ersten Male die Notwendigkeit in ihrer ganzen unerbittlichen Strenge entgegen. Seine Aufgabe wird fortan, diese blinde, grundlose und unheimliche Notwendigkeit zu durchschauen, die Ursachen zu erkennen und nach Vertreibung der Furcht den menschlichen Verstand zu stärken und zu ermutigen. So wird das Fatum zu einer Notwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen, zur Notwendigkeit des Grundes, umgebildet. Auf dieser Stufe der Erkenntnis beginnt, seit den Tagen Demokrits und Anaxagoras', der Kampf mechanischer und teleologischer Weltanschauungen. Für jene ist die Kette der Ursachen von unzerbrechlicher Starrheit, Konsequenz und Einheit, für diese ist „die Ursache gedacht und gewollt und die Kette die gedachte und gewollte Entwicklung des gedachten und gewollten Anfangs". Die wirkenden Ursachen treten in den Dienst des Zweckes. „Das Fatum wird zur Providenz, die εἱμαρμενη zur προνοια, beide sind eins. Das Fatum ist nun die vernünftige Notwendigkeit und sein Begriff hat damit die höchste Stufe erreicht." Aristoteles hat ihm im Altertum den besten Ausdruck verliehen. Der Zweck ist in der Natur wie im Menschen tätig, aber das Freie findet sich nur in den denkenden Wesen, insofern sie Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Der Verstand erkennt auch das wahrhaft Gute, das Objekt des Willens im Sittlichen, und so liegt die Freiheit des Handelns ausschließlich in der vom Verstande bestimmten und dem Wesen des Menschen eigentümlichen Tätigkeit.

---

[1]) Zum folg. L. II. 92ff.; 187ff.; N. § 43; Beiträge II. 122—187: Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

Trendelenburg hat, nicht ohne den Einfluß der kritischen Philosophie, die aristotelische Begründung vertiefen können. Das Merkmal der Freiheit, das Aristoteles in der Verstandestätigkeit aufzeigte, ist ihm begleitendes Merkmal der aprioriſchen Erkenntnis.[1]) Der Geist trägt in sich die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, im Aprioriſchen erlangt er jedoch das Bewußtsein, nur seiner eigenen Tätigkeit zu bedürfen, frei zu erkennen. Das Gegenbild dieser Freiheit gibt die konstruktive Bewegung mit ihren unendlichen Richtungen und Kombinationen. Was sie erzeugt, ist zwar innerlich notwendig, die Erzeugung selbst ist aber „eine freie Tat des Geistes". Der im aprioriſchen Erkennen freie Geist fühlt sich im Handeln durch die Gegenstände gebunden, das Gefühl des „Nicht-anders-könnens" wird geweckt, die Notwendigkeit zur Rivalin der Freiheit. Die Welt des Geschehens verbietet aber aus sich selbst heraus den starren formalen Charakter der Notwendigkeit. Die Allherrschaft der wirkenden Ursache beschränkt sich auf die mathematische und physikalische Notwendigkeit, von der die organische und ethische wohl zu scheiden sind. Diese unterstehen der Notwendigkeit aus dem Zweck, und in ihrem Bereich wird eine Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit möglich. Die Freiheit stellt sich in den Dienst des Zweckes und begrenzt sich damit selbst. Diese feste Begrenzung wird nun, vollends für den sittlichen Charakter oder den religiösen, der sich dem frei anerkannten göttlichen Zwecke unterordnet, zur Notwendigkeit. Denn dies ist die höhere Freiheit „nicht anders zu können nach dem Inhalt und dem gewollten Zweck".

Darum lehnt die organische Weltansicht den Determinismus ab, vor allem, wenn er sich als „gedankenleerer Mechanismus" anbietet. Er erstickt jede Ethik und erniedrigt den Menschen zu einem Kanal, durch den die fremde Kausalität hindurchgeht; er macht den Begriff der Schuld zum Schein, ebenso die Forderung eines Sollens und die Anerkennung des Gewissens. Die Willensfreiheit findet aus dem Wesen des Denkens und der Idee des Menschen erst ihre volle Erklärung.

Das Denken erfaßt das Allgemeine und ermöglicht dabei für besondere Willenstätigkeit diesem Allgemeinen gegenüber Wahlfrei-

[1]) L. I. 234.

Digitized by Google

heit. Demnach wird sich die Willensfreiheit aus dem durchgehenden Verhältnis des Menschen, als des Besonderen, dem Allgemeinen, seiner Idee, gegenüber erklären. Diese Idee des Menschen kann erkannt werden; denn darauf beruht alle Erkenntnis des Ethischen, „daß der letzte Zweck des menschlichen Wesens und die menschliche Natur als Mittel oder Organ zu diesem Zweck kann erkannt werden."[1] Des Menschen letzter Zweck bleibt stets Gegenstand des Gedankens. Der sittlich anstrebende und ausführende Wille kann aber auf Gedanken als Motive handeln. Treibt nun die Idee des Menschen den Willen und unterwirft das tierische Begehren, die Begierden, dann wird er zum guten Willen. „Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur in Gedanken gefaßte Gute zum Beweggrund zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens."[2]

Die Ethik als Wissenschaft gliedert Trendelenburg in die Lehre von den ethischen Gütern, den Gliedern des sittlichen Organismus, von den Tugenden, den Tätigkeiten im Sinne der sittlichen Idee, und von den Pflichten, den Forderungen bestimmten Inhalts für die gegebenen sittlichen Verhältnisse.[3]

Die Güterlehre mußte bei Kant und Herbart[4] zurückstehen, weil beide ein formales ethisches Prinzip aufstellten. Kant fürchtete, ein starres Prinzip werde am Empirischen seine Reinheit verlieren, sich seiner Hoheit entäußern; Herbart bildete seine Ethik im Gegensatz zur idealistischen Sittenlehre Fichtes aus und entwarf seine praktischen Ideen mit Rücksicht auf den Stoff ihrer Wirkung, aber er vergewaltigte Formbegriffen zulieb den Stoff und konnte nur eine äußere Subsumtion erreichen. Sein Fehler war, daß er die Ideen nicht vom Inhalte des Sittlichen aus sich entwickeln ließ. Die Güterlehre muß wieder in ihr volles Recht eingesetzt werden; denn sie ist ein wesentlicher Teil aller Ethik. Die Güter, wie die Familie, die Berufskreise, der Staat, sind objektive Gestaltungen des sittlichen Lebens und von höchster Bedeutung für den sittlichen Willen. Kant fürchtete für sich mit Recht ihren Einfluß auf den Willen, allein er übersah den großen Wert dieser Einwirkung, ihre

[1] L. II. 416. [2] L. II. 93. [3] Zum folg.: N. § 44.
[4] Vgl. Beiträge III. 150f.; 190f.

Digitized by Google

erziehende Macht. An den sittlichen Gütern reinigt sich der Wille, die Macht des Selbstischen wird gebrochen und somit wird gerade an ihnen das Wachstum und die Reife des sittlichen Willens erkannt. Auch besteht das Ganze der Gemeinschaft, dessen Zelle die Familie, also gleichfalls ein Ganzes, ist, vor dem einzelnen. Es steht demnach in jenen sittlichen Gütern eine ursprüngliche Macht vor uns.

In der Pflichtenlehre erstrebt Trendelenburg eine Synthese zwischen Kant und den Alten. Kant hatte die Pflicht, Plato und Aristoteles die Tugenden in den Mittelpunkt der ethischen Untersuchungen gestellt. Trendelenburg verbindet beide Anschauungen dadurch, daß er Pflicht und Tugend als korrelative Begriffe aufzeigt. „In der Pflicht herrscht die unbedingte Forderung des Guten, in der Tugend die freie vom Guten getriebene Kraft." Die Pflichten erwachsen durch die Notwendigkeit, gegebene sittliche Verhältnisse durch Tätigkeiten im Sinne des Guten zu erhalten oder zu fördern. Auch die Pflichten gegen uns selbst sollen diese Erklärung nicht umstürzen: das Ich, das eine Pflicht gegen sich selbst, etwa die Selbstvervollkommnung, fordert, tritt alsdann als werterfüllte Person selbst unter den Begriff des ethischen Gutes.

Trendelenburg hat keinen der drei Teile seiner Ethik ausführlich behandelt, doch sind zur Lehre von den Tugenden einige Sätze mehr vorhanden. Die Verwirklichung des höchsten Gutes in einer sittlichen Gemeinschaft, der Familie oder des Staates, fordert Tätigkeiten im Sinne der sittlichen Idee, und diese heißen, allgemein bestimmt, Tugenden. Ihre Grundformen entwickelt Trendelenburg eigentümlich durch Erhebung der organischen Kategorien ins Ethische. In den „Logischen Untersuchungen" zeigte er, wie die realen Kategorien durch den Zweck näher bestimmt neue Formen annehmen. Da nun auch alle sittlichen Begriffe auf dem Zwecke ruhen, so erhalten die Kategorien des Zweckes im Ethischen eine Steigerung und neue Bestimmung. „Die Erkenntnis des Zweckes in seiner ganzen Beziehung wird Weisheit, die hingebende Tat desselben wird Liebe, das lebendige persönliche Maß wird Besonnenheit, die Intensität des Werkzeuges für den Zweck Beharrlichkeit, das Verhältnis des Ganzen zum Gliede (Inhärenz) Gehorsam, die Wechselwirkung der Glieder innerhalb eines Ganzen Gerechtigkeit (im platonischen Sinne). Zu der organischen Schönheit tritt im

Digitized by Google

tiefsten Grunde die Harmonie des Erkennens und Wollens, die Übereinstimmung der inneren Freiheit, hinzu und daraus geht, schöneren Antlitzes als jede andere, die sittliche Schönheit hervor."[1]) Bei solcher Erhebung der Kategorien des Zweckes wirken Elemente mit, die über den Zweck hinausgehen — Erkenntnis und freier Wille. Die erkennende, freie sittliche Persönlichkeit ist ein freies Organ des göttlichen Zweckes und gestaltet aus sich die naturgebundenen Zweckkategorien im ethischen Sinne um.

Trendelenburg beabsichtigte ferner, als den wichtigeren Teil der Tugendlehre, die Tugenden genetisch nach den psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung zu entwickeln. Er hätte sie u. a. als schaffende und beseelende Tätigkeit dargetan, die notwendige Voraussetzung für die ethischen Güter wäre. —

Unter den Philosophen seines Jahrhunderts fühlte Trendelenburg sich in seinen ethischen Anschauungen, sowie in der Begründung des Naturrechts auf die Ethik, am nächsten Krause, Ahrens, Stahl und Schleiermacher verwandt. Aber weit mehr erfüllte ihn das Bewußtsein, sich in den Grundanschauungen mit Plato und Aristoteles eins zu wissen, die „in ihrer schöpferischen Einfachheit großen" Auffassungen des Altertums neu mit Leben begabt zu haben.[2]) Mit Bedauern stellte er fest, daß die Alleinherrschaft der aristotelischen Ethik, die noch Melanchthon aufs neue für die protestantischen Universitäten gefordert hatte, seit dem 17. Jahrhundert vernichtet war. Die seitdem erfolgte, immer stärker werdende nationale Spaltung der Ethik erscheint ihm eine Einbuße für den universalen Beruf aller Philosophie und die Folge dieser Unterbrechung der historischen Kontinuität ist ihm allerwege jene Einseitigkeit, mit der die ethischen Prinzipien entworfen werden. Auch die seitdem beliebte Trennung der Ethik und des Rechts liefert ihm einen Beweis für den Nachteil der Durchbrechung aller Überlieferung. Sie müssen wie bei Plato und Aristoteles aus einem Gedanken heraus behandelt werden.

Das Unverlierbare der platonischen Ethik war ihm die Erhebung des Begriffs zur Idee des Guten und deren Gleichsetzung mit dem des Vollkommenen. So blieben in dieser Idee die Begriffe des

---

[1]) L. II. 141.

[2]) Siehe Beiträge III. 122 ff.; 139 f.; 165—170; 179—182; 210—212.

Digitized by Google

Wahren, Guten und Schönen harmonisch vereint — wie die Wahrheit, Gesinnung und Darstellung bei Trendelenburg. Auch habe schon Plato die Psychologie in enge Verbindung mit seiner Tugendlehre gebracht. Bei Aristoteles ist die Begründung der Ethik auf der Psychologie, außerdem auf der Metaphysik, durchgeführt. Er suchte bereits auf psychologischem Wege das Prinzip des menschlichen Lebens und gab damit der Ethik die „allen verständliche, allen zugängliche Basis", zugleich sicherte er seinem sittlichen Prinzip die Anwendbarkeit in der Sphäre des Empirisch-Menschlichen.

Die Frage nach dem Wesen des vollendeten Guten für den Einzelmenschen wie für die menschliche Gemeinschaft beantwortete Aristoteles nach einer Untersuchung der dem Menschen eigentümlichen Tätigkeit. Als dies Eigentümliche blieb nach seiner Betrachtung „ein gewisses tätiges Leben des der Vernunft teilhaftigen Vermögens" und als das menschliche Gut „die Tätigkeit der Seele nach der Tugend hin". Somit gewann er ein materiales Prinzip derart, daß es auch die rechte Lust, die nicht auf der Selbstliebe ruht, neben der Tugend auf den ihr zukommenden Platz stellen konnte.[1])

Wenn Trendelenburg die neueren ethischen Systeme mit dem des Aristoteles vergleicht, so findet er ihre Betrachtungen in den entscheidenden Punkten einseitig; die also unzureichenden Ausführungen jedoch sämtlich in Aristoteles vorbereitet. Wohl sind bei ihm Lücken und Fehler, aber er hat sie „mitten in der Vielseitigkeit". So liest er Kants Begriff des Allgemeinen, Schleiermachers Individuelles, Herbarts Harmonisches und die „Idealzeichnungen" in der aristotelischen Ethik. Allen neueren gegenüber hat der Stagirite zudem den großen Vorteil des genetischen Aufrisses seiner Philosophie. Daher bleibt niemand die sorgsamste Nachprüfung des „philosophischen Ethikers der Jahrhunderte" erspart. Freilich ist eine Fortbildung nötig; denn „Aristoteles' Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Altertums, kann nicht die letzte, die philo-

[1]) Vgl. Tr.s Urteil im Artikel „Aristotle" S. 16: „If we compare the Ethical writings of all ages, the ‚Nicomachean Ethik' of Aristotle, for simplicity and depth of thought, for acuteness and the method of handling the subject, claims the first place"; und in den „Kl. Schriften" II. 251: Aristoteles' Ethik gehört „zu dem Größten, das je über menschliches Leben und menschliche Tugenden gedacht ist".

Digitized by Google

sophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die späteren stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Prinzips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offenen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichtum der Ausführung".

Trendelenburg selbst ist schon in manchem Punkte über den Standpunkt der platonisch-aristotelischen Ethik hinausgegangen.

An Plato tadelt er die ungenügende begriffliche Fassung und Erklärung des Maßes.[1]) Im Philebus lasse er alles Gute und Schöne durch das Maß entstehen, übersehe aber dabei, daß in den Begriff des Maßes der Zweck eintrete und ihm eine andere Bedeutung verleihe. Plato verkannte noch die Bedeutung des Zwecks im Sittlichen. Durch den Zweck erhält das Maß überhaupt erst einen ethischen Wert. „Das Maß der Glieder im organischen Leben, das Maß der Tugenden in der ethischen Welt, das Maß eines Kunstwerks und anderes solches sind Begriffe, die in dem höheren Begriffe des Zweckes wie in ihrer Angel ruhen."

In der Durchführung des Zweckes im Sittlichen geht Aristoteles entscheidend über Plato hinaus, allein es sind nach ihm das Leben und seine Auffassung bestimmende und kraftvoll fördernde Faktoren in der Menschheitsentwicklung aufgetreten, an denen der moderne Philosoph nicht vorübergehen darf. Schon die Bestimmung des Menschen und seines Wesens erfolgt auf breiterer und wesentlich veränderter psychologischer Grundlage. Mit dem vertieften Verständnis für das Wesen des Menschen seit den Tagen der griechischen Philosophie wird auch die Aufgabe der Ethik vertieft werden. Einmal, meint Trendelenburg, müsse im allgemeinen gegenüber dem Altertum mit seiner durchgehenden Auffassung des Menschen als eines *ζφον πολιτικον* das Menschliche im einzelnen, also der individualistische Teil der Ethik, stärker hervortreten. Die neuesten Systeme der Ethik werden hierin Trendelenburg vielfach nicht zustimmen; es ist jedoch gezeigt worden, daß die heute von uns geforderte Würdigung des Individuums neben dem Ganzen, des Einzelwillens neben dem Gesamtwillen in einem treffenden Verhältnis bei unserm Philosophen vorbereitet ist. Ein anderer, jede neuere Ethik bestimmender Charak-

[1]) L. I. 351 f.; II. 135 f.

Digitized by Google

terzug ist die Abgrenzung dem Christentum gegenüber. Die Stellung Trendelenburgs wurde dargelegt.

Das Ziel aller Untersuchungen ist für Trendelenburg auf dem ethischen Gebiete dasselbe wie auf dem erkenntnistheoretischen: Sein und Denken zu vereinigen. Darum darf das oberste Prinzip nicht lediglich formell sein, wiewohl auch in der ethischen Welt das Apriori seinen Platz und eine weite Wirkung findet. Das Reich des Sittlichen wird vom Menschen frei geschaffen, es ist eine ursprüngliche Tat.[1]) „Der Geist kommt der Außenwelt zuvor und bildet sich ihr schöpferisch ein." Er gestaltet die Welt der Erfahrung, allein überall gebraucht er sie; zu seiner Entstehung setzt er die gesamte Erfahrung voraus. Das Apriori „fordert einen Stoff, an dem es sich vollziehe, es fordert Zwecke, die es ordne, es fordert Verhältnisse, die es gestalte, es setzt nicht mehr und nicht minder als die ganze Welt voraus." Deswegen lobt er Fichte, der erkannt habe, daß es sich hier nicht um ein reines und ursprüngliches Apriori im Sinne Kants handle, der vielmehr die Welt für ein „Material der Pflicht" erklärt habe.

Ebenso weist Trendelenburg entschieden das Mißverständnis zurück, er nehme das Ethische auf Grund seiner Definition als das „durch Erkenntnis und Willen erhöhte und frei gewordene Organische" nur als die äußere Form des Organischen.[2]) Der Inhalt des Sittlichen ist die Idee des Menschen, gewonnen durch eine psychologische Untersuchung des menschlichen Wesens. Das Denken gewann das Prinzip, und aus ihm, das seinem Wesen nach auf das Ganze und Allgemeine gerichtet ist, geht in das Prinzip das Allgemeine über. Aus dem Menschen ist das Objekt des Ethischen gewonnen und über ihm herrscht das Allgemeine, so daß die Einheit des Denkens und Seins, des Idealen und Realen auch in der Ethik wiederkehrt.

Das zweite Merkmal der Ethik Trendelenburgs bleibt die Herrschaft des Zweckes. Aus dem Organischen, der sich selbst nicht bewußten, in Fesseln des Natürlichen geschlagenen Vorstufe des Sittlichen, ist der Zweck als innerer Gedanke und Antrieb in die Ethik übernommen. Es handelt sich nicht um einen göttlichen Weltenplan, einen transzendenten Zweck, sondern um innewohnende, zielstrebige

[1]) L. I. 320 f. [2]) L. II. 92; vgl. Beiträge III. 187. 191 u. ö.

Digitized by Google

geistige Kräfte. Das Gute selbst ist kein ruhender Zustand, der erreicht und gemessen werden kann, sondern es wirkt aus sich fortwährend neue zusammenstimmende Verhältnisse und wird selbst ein „letzter die Tätigkeiten unseres Wesens zur Einheit begreifender Zweck". Deshalb hat Trendelenburg seine Ethik eine „Ethik der immanenten Teleologie" nennen können und sie zusammenfassend so bestimmt: „sie hat in den dem menschlichen Wesen innewohnenden Zwecken ein Prinzip, welches dem Menschen in eigener Selbstbestimmung aus ihm selbst klar werden kann und doch den Menschen über ihn selbst zu dem göttlichen Ursprung des sein Wesen durchdringenden Gedankens hinführt. In ihrem Prinzip liegt ihre Fähigkeit sich zu erhöhen und zu berichtigen, je nachdem das menschliche Wesen tiefer und tiefer erkannt wird".[1])

Aus diesen Worten erschließt sich uns das letzte Urteil, daß wir es in der Ethik Trendelenburgs mit einem intellektualistischen System zu tun haben. Allerdings ist das Eintreten des Willens neben der Erkenntnis die absolut notwendige Bedingung für die Erhebung des Organischen und seine Befreiung im sittlichen Handeln, aber Trendelenburg kennt nicht den Willen als eine dem Seelischen eigene selbständige Macht, als ein „Urphänomen". Das Wollen bleibt vom Intellekt bestimmt und abhängig; der Wille ist „das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat".[2]) Darum verkennt Trendelenburg auch die Tat Schopenhauers, der die Selbständigkeit des Willens neben dem Intellekte erkannte, und scheidet nicht, was psychologisch richtig ist, von seiner metaphysischen Umhüllung. — Der Intellektualismus erscheint auch in der Fassung des sittlichen Ideals. Wenn Gesinnung, Einsicht und Darstellung sich in Harmonie darbieten, verschwindet doch nicht das Übergewicht der Einsicht, des Anteils des Verstandes. Denn von der denkenden Fähigkeit hängt für Trendelenburg wie für Aristoteles die Bestimmung des eigentümlich Sittlichen im Menschen ab. Mit ihrer Vervollkommnung schreitet auch das Gute fort, und alle ethische Geschichte des Menschengeschlechts geht dahin, die Erkenntnis zu erweitern und zu vertiefen.[3])

---

[1]) Beiträge III. 165. [2]) L. II. 91. [3]) L. II. 122.

Digitized by Google

Anhang.

Als eine angewandte Disziplin der Ethik stellte Trendelenburg die Pädagogik hin.[1])

Die Idee der Erziehung ist in der Ethik gegeben, und die Pädagogik ist eine Anwendung dieser Idee. Aber nicht nur die allgemeine Aufgabe ist in der Ethik gegründet, sondern auch jede Vorschrift zur Erreichung derselben muß die ethische Prüfung nach dem höchsten Zweck bestehen. Andererseits kann die Pädagogik eine angewandte Psychologie genannt werden, insofern „die Entfaltung der Seele aus der Einheit in die Differenz ihrer Vermögen und die Verschlingung und Verschmelzung der sogenannten Vermögen zu einem Ganzen als leitender Gedanke" festgehalten werden muß.

Trendelenburg definierte in seinen Vorlesungen Erziehung als „Einwirkung zur Entwicklung des Wesens, besonders die Bildung des Willens, der sittlichen Seite" und Unterricht als „Bildung der Erkenntnis und des Könnens". Unterricht und Erziehung gehören aufs engste zusammen, da die Erziehung des Unterrichts bedarf und jeder Unterricht erziehend sein muß. Das Beste kann jedoch keine Pädagogik dem Erzieher vermitteln: den liebevollen Sinn und den von Güte gelenkten Blick. Sie sind nur durch liebevolle Vertiefung in das Leben des Kindes zu erwerben. Wenn es dann dem Erzieher gelingt, so das einzelne, das Individuelle mit dem Allgemeinen zu vermählen und den Zögling geistig zu gestalten, dann darf die Pädagogik mit Schleiermacher wahrhaft eine Kunstlehre genannt werden.

In der Pädagogik und Didaktik als Wissenschaft haben sich nun die allgemeine Idee der Erziehung und der individuelle Takt miteinander zu verbinden. —

Im Ethischen ist auch die lebendige Quelle des Rechts zu suchen,[2])

[1]) Nach dem Manuskript, das Tr. im ganzen 16 mal gelesen hat.

[2]) S. R. Vorwort. Die Verbindung des Rechtes mit dem Ethischen ist in dem Abschnitt über die „Logik des Rechts" zur Genüge aufgewiesen und dabei sind die allgemeinen Anschauungen Tr.s hervorgetreten. Eine Prüfung seines Prinzips in den Rechtsordnungen ist mir aus ungenügenden juristischen Kenntnissen nicht möglich; ich begnügte mich mit einer Darstellung der philosophischen Seite und ließ sie in die „Logik des Rechts" einfließen. Eine Monographie schrieb Hugo Orphal, Die rechtsphilosophischen Anschauungen Tr.s, 1891.

Digitized by Google

daher schrieb Trendelenburg ein Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Er stellte es dadurch in schroffen Gegensatz zur alten rationalistischen Auffassung des Naturrechtes und ebenso zur theologischen Begründung „in vermeintlichem Anschluß an die positive Offenbarung" (Fr. Stahl).

5. Zur Ästhetik.

Eine abschließende Darstellung seiner ästhetischen Anschauungen hat Trendelenburg nicht gegeben, sich jedoch über das Wesen des Schönen und des Erhabenen im Rahmen einiger Vorträge ausgesprochen, die er am Ende des zweiten Teiles seiner „Kleinen Schriften" unter dem Titel „Zur Kunstbetrachtung" zusammenstellte.[1])

Das Schöne hat eine objektive Seite, da der innere Zweck als objektiv erwiesen ist und im Realen sich zur Erscheinung bringen kann. Einen Gegenstand werden wir darum in sich selbst als schön auffassen, wenn er sein eigenes Wesen befriedigt. In ästhetischer Betrachtung gewinnt aber jedes in erster Linie eine Beziehung zu uns, die subjektive Seite überwiegt. Formen und Farben können nun schon an sich, in reiner Anschauung, die Sinne befriedigen, dann, wenn sie mit den Bewegungen und der Natur unseres Sinnes übereinstimmen; „wenn z. B. die Farben und Formen der Vegetation, aus den eigenen Zwecken der Pflanze hervorgebracht und ihrem eigenen Wesen genügend, zugleich dem menschlichen Auge, das kaum in einem Kausalzusammenhange mit der Vegetation steht, wohltun und mit dem Organ der Anschauung übereinstimmen: so knüpft sich darin von den entferntesten Enden des Lebens Harmonie mit Harmonie".[2]) Wir bleiben aber im sinnlich Angenehmen, im Reizenden, — das wahre Wesen des Schönen offenbart sich nicht den Sinnen allein.

---

[1]) Raphaels Schule von Athen. — Niobe. Betrachtungen über das Schöne und Erhabene. — Der Kölner Dom, eine Kunstbetrachtung. — Das Ebenmaß, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und griechischen Philosophie. A. a. O. 233—333. Vgl. W. Deike, Die ästhetischen Lehren Tr.s, 1897. — Tr. war Mitglied der von Eduard Gerhard 1841 gegründeten „Archäologischen Gesellschaft", s. C. Bursian, Geschichte der klassischen Philologie, 1883. S. 1066.

[2]) L. II. 438. Vgl. Kl. Schriften II. 296. 272ff.

Digitized by Google

Schon da, wo die Dinge durch sich die schöne Empfindung auslösen, liegt, dem Beobachter freilich zumeist unbewußt, ein geistiges Gesetz, die Einheit des letzten Grundes in der Erscheinung vor uns. Die Übereinstimmung des Erscheinenden mit dem geistigen Grunde sucht der Verstand herauszustellen. Seine Aufgabe ist es, die Gesetze der Dinge zu finden, die Regel und Ordnung der Natur, den bauenden Gedanken, den Zweck und das ideale Ziel darzustellen, um schließlich seine eigene Wahrheit und die Wahrheit der Dinge in Übereinstimmung zu erweisen. Alles nun, was der Verstand in Begriffe einschließt, hat seine Quelle in der Anschauung, aus der es in Empfindungen und Vorstellungen zu uns hineindringt; der Begriff würde andererseits in sich erstarren, wenn er nicht zur Anschauung zurückstrebte. Durch diese innige Gemeinschaft von Verstand und Anschauung, Begriff und Vorstellung wird die Harmonie zwischen dem geistigen Gehalt und dem rein Sinnlichen möglich, und wo der Sinn und der Begriff sich begegnen, wo beide befriedigt werden, da liegt der Ursprung des eigentlich Schönen.

Zum vollen Adel, zur Vollendung gelangt das Schöne jedoch erst da, wo es seinen Ursprung aus dem Guten der Gesinnung verrät. Wie nur der innerlich freie Mensch „ganz, wie aus einem Guß und Fluß" ist, so kann auch das Schöne erst in Harmonie mit dem Freien und Guten die innerste Freiheit in edelster Gestalt verkünden. „Wie das Wahre in das Schöne und das Schöne in das Wahre überging, so vertieft sich beides in dem Guten, und es ist dazu da, damit sich darin das Gute entfalte und offenbare. .... Wenn dem Schönen die freie Empfindung des Guten fehlt, so fehlt ihm die Seele. Das Schöne wird kalt. Wenn ihm das Maß und die Begrenzung des Begriffs und dadurch das Richtige und Wahre abgeht, so fehlt ihm der jegliches Ganze zusammenhaltende Verstand. Das Schöne wird phantastisch. Wenn dem Schönen die Beseelung des Guten und das Ebenmaß des Wahren fehlt, so wird das Schöne, das dann nur sich selbst sucht, eitel."[1]) Das wahrhaft Schöne stellt sich uns dar, wenn in ihm das Freie, Gute und Wahre, damit die ganze Tiefe und Größe des menschlichen Wesens,

[1]) Kl. Schriften II. 279 f.

Digitized by Google

zur Erscheinung gelangen. Die Darstellung solcher Tiefe und Fülle des Harmonischen wird die große ethische Aufgabe der bildenden Kunst.[1])

Im Kreise des Schönen fühlen wir uns heimisch und vertraut, das Erhabene jedoch erregt ein Gefühl der Unlust.[2]) Überall, wo das uns vertraute Sinnliche zum Schweigen gebracht ist, wie in dunkler stiller Nacht, in der ernsten Stille eines Heiligtumes, in der Einsamkeit weiter Schneefelder, bei dem Anblick des alles Endliche vernichtenden Todes, erkennen wir eine allem Menschlichen überlegene Macht, die uns beugt und das Gefühl des Erhabenen abringt. Wo aber diese unendliche und unbedingte Macht, als Idee des Ganzen, den ihr verwandten Geist des Menschen über das Sinnliche erhebt und zu sich heraufzieht, da empfinden wir im Erhabenen zugleich ein Gefühl der Läuterung, eine Reinigung der Seele. Wir fühlen uns emporgehoben, in der Richtung des unendlichen Geistes fortgezogen, doch so, daß wir uns und unser Erleben in keiner Form der Erscheinung wiederzufinden vermögen. Das Schöne kann im Begriffe deutlich vor uns hintreten, das Erhabene verliert nie seinen helldunklen Hintergrund.

Jene nie erscheinende überlegene Macht im Grunde des Erhabenen erklärt den Anteil des Frommen am Erhabenen: wir fühlen uns zu einem göttlichen Gedanken hinaufgezogen, der höher ist als unser Gedanke. Tritt dagegen der ethische Eindruck stärker hervor, so entsteht im Erhabenen das Gefühl der Ehrfurcht.[3]) „Die Auflösung der Furcht in Vertrauen und Liebe ist der Charakter der Ehrfurcht." Diese Bewegung von der Furcht zur Liebe liegt ganz besonders im Erhabenen; immer, wenn das Erhabene in das Schöne abklingt, z. B. ein gewitterschwerer Himmel mit Donner und Blitz die Schauer des Erhabenen ins Gefühl des Schönen hinüberleitet. Wo solches „Abklingen des Erhabenen ins Schöne" statt hat, da wird die höchste ästhetische Befriedigung geboten, und das ist's, was Trendelenburg in begeisterter Rede am Kölner Dome preist „dem größten Werke christlicher und deutscher Kunst ... dem größten Ausdruck einer ewigen Empfindung".

Zugleich schließen sich das Erhabene und das Schöne innig zusammen: „das Erhabene verneint hiernach nicht das Schöne,

[1]) Beiträge III. 163. [2]) Kl. Schriften II. 281 ff. [3]) a. a. O. 309 ff.

Digitized by Google

sondern wie es sich daraus erheben kann, wenn der geistige Grund im Schönen die Erscheinung übersteigt, so kehrt es ins Schöne zurück, um die Disharmonie zu lösen. Das Erhabene kleidet sich ins Schöne. Bald dehnt es sich dies Kleid nach dem Riesenleib, bald reißt es das Gewand entzwei, um aus den Stücken für den Geist ein Größeres zu fügen, bald legt es sich, indem es sich beruhigt, dies Kleid an."[1])

Die Stimmungen, in welche die Kunst das empfängliche Gemüt versetzt, sind der religiösen Andacht nah verwandt: am Erhabenen hat das Fromme Anteil, es verbindet den menschlichen und göttlichen Gedanken; auch im Gefühl der Ehrfurcht empfinden wir die Verwandtschaft mit dem Erschauern vor dem Heiligen. Die geschichtliche Entwicklung der Kunst und der Religion erklärt das enge Verhältnis der beiden: „Die Kunst ist in ihrer Größe und Tiefe von der Andacht der Religion empfangen und geboren und an dem Leben des Kultus gewachsen und gereift. Die Kunst bauet der religiösen Idee Tempel und Kirchen, stellt ihr Bild dar und läßt ihre Seele zum Ton und ihren Geist zum Wort werden. Die verschiedenen Epochen, die verschiedenen Stile werden nur aus den verschiedenen Richtungen der Religion begriffen. Die Ästhetik muß daher in die folgende Gestalt des Systems, in die geoffenbarte Religion, vorgreifen."[2]) — Daß die Religionsphilosophie im genetischen System hinter die Ethik zu stehen kommt, ist oben gezeigt. Der Platz wird ihr genauer nach der Ästhetik bereitet, und damit tritt die Religionsphilosophie, wie im Systeme J. E. v. Bergers, ans Ende; sie ersetzt gleichfalls Trendelenburg die alte Metaphysik.

6. Vom Erkennen des Unbedingten. (Metaphysik im engeren Sinne.)

Die Welt bildet das Arbeitsfeld unseres Geistes, doch ist nur ein kleiner Ausschnitt uns gegeben. Über dieses Gegebene treibt die Idee der Wissenschaft hinaus. Sie strebt über die Erscheinungen hinauf zum Geiste des Ganzen und will ihn aus seiner Offen-

[1]) a. a. O. 284. [2]) L. II. 392 f.

Digitized by Google

barung in den Erscheinungen verstehen. Zu einem Verständnis des geistigen Zusammenhanges kann sie auch gelangen; allein jene Idee treibt weiter und übersteigt kühn die bedingte Erfahrung. Ihr Blick geht nicht nur sehnsuchtsvoll hinüber, sondern sie setzt das Unbedingte, das Absolute als Begriff und weiter als eigentlichen Gegenstand einer „Wissenschaft", der Metaphysik im engeren Sinne. Diese ordnet ihre Sätze zu Antworten auf die Frage: ob und inwieweit eine Erkenntnis des Unbedingten möglich ist.[1])

Es ist dies der Ort, wo in jedem philosophischen System jene flimmernden Begriffe auftauchen wie Unbedingtes, Absolutes, Ursache seiner selbst, absolute Substanz, absoluter Selbstzweck, wo oft die Steigerung der Metaphysik zur Mystik beginnt. Aus den philosophischen Tageskämpfen gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts, besonders der Spaltung der hegelschen Schule über das religiöse Problem,[2]) sowie aus der eigenen schlichten, freien Religiösität des Mannes wird es zu erklären sein, daß auch für Trendelenburg das Objekt der Metaphysik im engeren Sinne wie von selbst in den Glaubensbegriff Gott übergeht und die Bestimmung des Unbedingten als höchsten Grenzbegriffes zu einer Ausführung über Erkennbarkeit und Faßlichkeit Gottes wird.

Entscheidend für die ganze Ausführung wie für die Besonderheit der Metaphysik Trendelenburgs wird die Behauptung, das Unbedingte sei kein negativer Begriff, d. h. wie das Unmögliche lediglich subjektiv. Ja, es ist unter den positiven Begriffen der bejahendste von allen: es bejaht sich selbst und alles Bedingte; ihm fehlt die Beschränkung, die Fessel alles Gegebenen. Schleiermacher setzte das Absolute allem Wissen und Wollen voraus, weil beide darauf nicht eingestellt werden könnten; Trendelenburg macht ihm deshalb den Vorwurf, ein reines Abstraktum erreicht zu haben. Schelling setzt Sein und Erkennen unmittelbar eins. Das Sein als das Absolute sei Selbstbejahung, also Selbsterkenntnis. Trendelenburg wirft ein, daß die Selbstbejahung nicht in Selbsterkenntnis verwandelt werden dürfe, ohne eine unerlaubte Übertragung des Logischen in das Psychologische und Metaphysische zu begehen. —

[1]) Zum Folg. L. II. 425 ff. Beiträge I. 373 ff.

[2]) S. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie 1843 S. 307 ff.

Digitized by Google

Die Bestimmung des Absoluten durch Trendelenburg wird selbst von dieser Übertragung sich nicht frei halten können. Daneben entwickelt der Denker aber eine Reihe Gedanken, die ihren vollen Wert durch die edle Persönlichkeit empfangen, deren Bekenntnis sie darstellen.

Das Unbedingte ist nicht nur eine Analogie vom einzelnen der Erkenntnis auf das Ganze übertragen. Dafür liefert die Geschichte der Wissenschaften einen indirekten Beweis: die Erkenntnis ist nicht in sich selbst zerfallen, sondern hat sich organisch fortentwickelt. Über einen indirekten Beweis kommt aber niemand hinaus; wie die Prinzipien, so läßt das Absolute keinen direkten Beweis zu.

In welchen Kategorien sollten wir es denken?

Keine des endlichen Erkennens, die oben entwickelt wurden, reichen aus, es bedürfte der Entwicklung absoluter Kategorien, „durch die der bedingte Inhalt ins Unbedingte gefaßt werde". Die Grundbegriffe müßten ins Absolute übertragen werden. Aber ihre Ableitung würde vollkommen verschieden von derjenigen aller früheren Kategorien verlaufen. Es können die physischen aus den mathematischen, die organischen aus den physischen und die ethischen aus den organischen gewonnen werden. Die Ableitung von absoluten Kategorien könnte sich aber nicht vollziehen auf Grundlage der vorangegangenen Stufe; denn jede Begrenzung, selbst die, begrenztes Erzeugnis der konstruktiven Bewegung zu sein, leugnen sie für sich. Es ist auch unmöglich darzutun, wie aus dem Begrenzten sich erkenntnismäßig das Unbegrenzte entwickelt. Der direkte Beweis überschreitet alle philosophische Erkenntnis so gut wie der mystische Prozeß.

Wer die endlichen Kategorien durch den neuen Vorsatz „absolute" zu unendlichen erhebt, beruft sich gern auf das Beispiel der Mathematik, die z. B. zeigt, wie man bei unendlicher Entfernung der Brennpunkte der Ellipse zur Parabel gelangt. Aber hier fehlt die Schranke im Endlichen nicht; kein menschliches Wissen und Wollen kann über die Selbstbeschränkung hinaus, die eben in seinem Wesen liegt.

Eine neue Erhebung der Kategorien, etwa nach Analogie der durch den Zweck vollzogenen, versagt gleichfalls, weil der Inhalt nicht wie dort unberührt bleiben könnte; der Inhalt müßte ent-

Digitized by Google

schwinden, der Geist im Leeren tappen. Der erkennende Geist müßte gestehen: nesciendo scitur.

Ebenso versagt eine Methode, die nach endlichen Analogien das Unendliche erreichen und begreifen will. Unzählig sind die Äußerungen des Lebendigen, die herangezogen werden können, doch immer bleiben wir im Werden der Dinge, im Bedingten. „Wie wir auch das Abhängige zum Unabhängigen potenzieren, es wird nie das Absolute."

Der Erkenntnis bleibt nur eine Möglichkeit: sie kann aus dem Gegebenen und Bedingten die Richtung entwerfen. Als solche Richtung gebenden Beweise faßt Trendelenburg die vom Dasein Gottes auf. Die vier bekanntesten, der kosmologische, ontologische, teleologische und moralische könnten durch neue Beweise wie einen ästhetischen, psychologischen und logischen vermehrt werden. Einen logischen Beweis entwirft Trendelenburg selbst: „Das menschliche Denken weiß sich selbst als ein endliches Denken, und doch strebt es über jede Schranke weg. Es weiß sich als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von sich, und doch verfährt es von vornherein, als wären sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, wenn nicht in den Dingen Denkbares, im Wirklichen Wahrheit vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zum Grunde läge. Ohne dies wäre das Recht des Denkens Vermessenheit." [1])

Alle diese Beweise stellen jedoch nur eine Seite dar, sie führen das Grundthema des „Unbedingten" eigentümlich aus und sind zudem nur indirekte Begründungen. Insofern sie aber den Geist über das Bedingte hinaustreiben, den Drang, den allmächtigen Trieb des Geistes zum Unbedingten offenbaren, erlangen sie eine zwingende Macht. Sie zeigen, welcher Zwiespalt entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte. Die Hoffnung, durch Zusammenziehen aller Beweise vom Dasein Gottes den einen Gott zu fassen, wäre trüglich; denn Gott entzieht sich absolut aller Erkenntnis. Damit hat

[1]) L. II. 430.

Digitized by Google

Trendelenburg zweifellos den rechten Weg zur Darstellung des religiösen Triebes und Lebens freigehalten.

Direkte und adäquate Erkenntnis Gottes geht uns ab, erkenntnistheoretisch müssen wir zurücktreten, „Gott allein kann Gott begreifen". Eine Begründung aber fordert das Verlangen in uns, das uns immer wieder zu dem Begriffe Gottes treibt und sich praktisch als eine Macht im Gemüt offenbart. Wir wollen mehr, wir wollen weiter, gewiß nicht jeder: non omnia volumus omnes. „Man kann sich die Welt aneignen, wie man das Brot essen kann, ohne zu fragen, woher es kommt. Man braucht nicht zu den Sternen aufzusehen und kann doch leben."[1]) Das ist besonders der Standpunkt der physischen und mechanischen Weltansicht. In ihr ist alles einzelne von Wind bewegte Wellenteile, ohne Grund in sich, losgerissene Stücke vom Ganzen, das Geistige ist ein Spiel des Zufalls, die Materie tobt, das Licht blendet.

Die organische Weltansicht drängt dagegen zur Erhebung des Geistigen. Der Zweck, der Mittelpunkt alles einzelnen, das von ihm mit eigenem Leben begabt wird, der Gedanke, der allmächtige Schöpfer von Anfang an, durchleuchtet die Kategorien. Er durchzieht die ganze Welt und ordnet sich die mechanische Ursache als Seitenwirkung bei. Bewußte Notwendigkeit, nicht blinder Zufall lenkt die Welt. „Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle Tat, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken."

Um den Zweck als grundlegendes Faktum der Welt zu enthüllen, wäre alles nachzuweisen als Erscheinung des zweckbewußten, umfassenden Ganzen. Erst dann wäre der Vorwurf eines Dualismus entkräftet. Einstweilen bietet der Weg der Wissenschaft und der Philosophie nur Gewähr für die Richtigkeit des Glaubens und begründet die Hoffnung auf den endlichen Nachweis.

Trendelenburg beschließt die Hauptprobleme seiner Metaphysik mit zwei bedeutsamen Antworten: Auf die Frage, ob menschliche Kategorien auf das Göttliche Anwendung finden können oder nicht antwortet er mit Augustin: Deus — sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ prae-

[1]) L. II. 467 f.

Digitized by Google

sens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sui mutatione mutabilia faciens nihilque patiens. Er fügt aber hinzu, daß durch das Notwendige im Wissen, durch das Gute im Willen, vor allem durch die Einigung beider sich uns zur Erkenntnis des Unbedingten in der endlichen, beschränkten Erkenntnis ein ihm Ähnliches darbietet.

Als Gewähr für die Realität eines Unbedingten verweist er sodann auf die Unerschütterlichkeit jenes Gefühls, daß auch wir göttlichen Geschlechtes sind. Dadurch wird der Glaube zu einer „freien Erhebung des Geistes" und mit Erfolg gekrönt. Unser Geist wird empfänglicher für die Schönheit, unsere Sinne für die Natur, mit frommer Andacht betrachten wir die Gestalten der Schöpfung. Alle Dinge oder Wesen sind dann „die in ihren Produkten angeschaueten Entwicklungsstufen der Einen unendlichen Tätigkeit" — nach den pietätvoll zitierten Worten seines Lehrers und Freundes J. E. v. Berger — „die gleichsam aufgehaltene oder verweilende (ewige) Idee."[1] —

Mit keinem Dogma sucht Trendelenburg die Weltanschauung an den letzten Grund der Dinge, das Menschliche an das Göttliche zu knüpfen. Er folgt dem Zuge nach der letzten Einheit „gern, aber nicht ohne Zurückhaltung".[2] Wie die einzelne Wissenschaft im rastlosen Umschwung des Inhalts und der Methoden sich fort und fort entwickelt, so bleibt auch der Philosophie, die aus den Wissenschaften hervorging, der Weg frei; ihre Metaphysik verengt das Wissen nicht durch erzwungenen Glauben und blindes Ahnen. Der Philosoph aber erhält sich die Quelle alles Philosophierens rein und ungetrübt, er wächst mit den Wissenschaften, „und es fließt daraus eine Freude, die an Reinheit und Kraft kaum ihres Gleichen hat."[3]

[1] L. II. 439. 468. [2] Kl. Schriften II. 78. [3] Kl. Schriften II. 332.

Digitized by Google

III. Teil. Würdigung der Philosophie Trendelenburgs.

1. Historisch-kritische Analyse.

Das vorgetragene philosophische System Trendelenburgs will bei aller Eigenart im Gedankengang wie im Aufbau nur eine frühere Philosophie, die aristotelische, erneuern und zeitgemäß fortführen. Dabei knüpft es nicht an die scholastischen Systeme oder deren Fortbildungen an, sondern geht auf die Urschriften zurück, die zudem erst philosophisch neu durchforscht werden mußten. Als Philologe arbeitete Trendelenburg mit einem Rüstzeug, das er sich während seiner Studienjahre bei den großen Meistern der klassischen Philologie, bei Hermann und Böckh, erworben hatte. Diese beiden Männer galten zugleich als Vertreter gegensätzlicher Richtungen, Hermann einer „grammatisch-kritischen", Böckh einer „historisch-antiquarischen"[1]); jener pflegte ein engeres, strenger philologisches Gebiet, dieser das weitere der Altertumswissenschaft überhaupt. Trendelenburg hat den Gegensatz der Real- und Sachphilologen in seinen Arbeiten überwunden, hat schließlich beider Bestrebungen vereinigt; der Schüler und Bewunderer Hermanns wurde der Freund seines Lehrers Böckh.

Nicht minder wird die philosophische Lebensarbeit Trendelenburgs von Strömungen seiner Zeit getragen. Beherrschende Ideen der vielfach verzweigten und machtvoll auftretenden deutschen Philosophie seit Kants Tagen sind in der organischen Weltansicht eigentümlich aufgenommen. Unsre historisch kritische Analyse wird diese Ideen nach ihrem Ursprung und nach dem Umfang ihrer Wirkungen inner-

[1]) S. Conrad Bursian, Geschichte der klassischen Philologie, 1883. S. 665 ff.

Digitized by Google

halb des Trendelenburgischen Systems herausheben, vor allem um seine Besonderheit zu erweisen, die in der Verschmelzung dieses Neuen mit aristotelisch-platonischen Elementen bestehen wird; sie wird zuletzt die Wirkung der organischen Weltanschauung in ihren Jahrzehnten kritisch schildern.

In der Philosophie Trendelenburgs lebten wertvolle Ideen aus dem Systeme seines Lehrers und späteren Freundes Johann Erich von Berger fort. In ihren Grundlinien entnehmen wir sie dem vierbändigen Werke „Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft", in dem Berger, schon von Hegel berührt, eine Verbindung Fichtes und Schellings anstrebte.[1])

Das Prinzip der Erkenntnis und das Prinzip des Seins waren ihm eins, entlassen aus einem Geiste, dessen Gedanken selbst der Ursprung alles Seins sei. Der erste Grund alles Erkennens liegt in einem ersten Gedanken, das Wissen nimmt einen inneren Anfang. Wie das Sein aus dem Gedanken ist, so auch für den Gedanken. „Beide beziehen sich aufeinander, und die unendliche Beziehung des Seins auf den Gedanken ist selbst die Tat dieses, als des Freien und Ersten." Der Inhalt aller Wissenschaft kann daher nur der Grundsatz sein: „daß das Prinzip der Entwicklung und des Zusammenhangs unsrer Gedanken auch das der Entwicklung und des Zusammenhangs der Dinge sein muß". — Die Betrachtung der Seele, d. i. die Seite des Denkens, durchzieht das ganze Werk und bewirkt ein genetisches System. So geht die physiologische Anthropologie in die psychologische über, und diese hat das ganze Seelenleben des Menschen zu erforschen: die Geschichte der natürlichen Entwicklung der Seele, die theoretische Logik, die Ethik und die Religionsphilosophie. Die Seele ist Berger (nach Aristoteles) eine Entelechie und als solche schon auf der physiologischen Stufe wirksam. Darum stimmt er auch Buffon zu, der die Sinnesorgane, das Gehirn und

[1]) I. Analyse des Erkenntnisvermögens; II. Zur philosophischen Naturerkenntnis; III. Grundzüge der Anthropologie und der Psychologie mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntnis- und Denklehre; IV. Praktische Philosophie. Altona, 1817—1827. Zitate s. Seite: I. 249 f. 17; III. 354 ff. 370. 431 f. 469 ff. — Berger (1772—1833) war seit 1814 Professor der Astronomie in Kiel, neben den mathematischen mit philosophischen Studien und Vorlesungen beschäftigt. 1823 wurde er Nachfolger des Philosophen Reinhold. Siehe H. Ratjen, J. E. v. Bergers Leben. Altona, 1835.

Digitized by Google

die Bewegungsorgane eine „organische Maschine“ nannte; da nämlich in Wahrheit alles beseelt sei, so seien der Mechanismus in der Natur und der Organismus keine reinen Gegensätze, jener erscheine als „äußerster, letzter, an der Grenze des Nichtseienden wie erstarrender Organismus“. Die Voraussetzung aller seelischen Entwicklung bilden die Naturkraft und das Leben; die Grundkraft der Seele selbst kann Empfindungskraft genannt werden. Jedenfalls ist die Empfindung der Ursprung aller Erkenntnis, sie steigert sich zur Anschauung, die den Gegenstand und das empfindende Wesen selbst unterscheidet, und wird nun der Keim und die erste Wirklichkeit des Selbstbewußtseins. Der Sinn, das Gedächtnis, die Phantasie, der Verstand ergreifen, bewahren, gestalten, ordnen und denken das Mannigfaltige der Erscheinungen, während die Vernunft, das höchste Vermögen des Menschen, „das Wesen, das Eine und Ewige, was den Erscheinungen zu Grunde liegt“, zu erkennen sucht. Zwischen ihr und der Sinnlichkeit besteht innigste Verwandtschaft, und erst dadurch wird es der Vernunft möglich, das Wesen und die Wahrheit aller Dinge, ihr Verhältnis zueinander und zum Geiste zu vernehmen, schauen und wissen. Die letzte Wahrheit nun ist die innere oder erkannte Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein und des Denkens mit sich selbst; denn „nur dieser letzte Gedanke befriedigt das Denken selbst und erklärt uns die Natur.“ — In der praktischen Philosophie trat der Einfluß Fichtes stärker hervor: die praktische Vernunft ist an ihre Bestimmungen im Weltall gebunden; aus ihr fließen die Pflichten, die nur in einer sittlichen Gemeinschaft zu erfüllen sind; die Rechtsverhältnisse gehen aus dem sittlichen Bewußtsein hervor. Den Abschluß der praktischen Philosophie bildete Berger die philosophische Religionslehre, die er als „die letzte und geistigste Betrachtungsweise des Ganzen“ an die Stelle der alten Metaphysik treten läßt.

Berger trug sein System nicht dogmatisch vor. Ihn hatte die Geschichte der Philosophie gelehrt, daß die Vollendung eines Systems nur in der Unendlichkeit möglich sei. Deswegen wollte er lieber Skeptiker und Eklektiker heißen als Dogmatiker. „Forschend stets und zweifelnd und mit Besonnenheit glaubend“, sollte nach ihm das Wesen des vernünftigen Geistes sein, so war auch das Wesen seines Philosophierens.

Unzweifelhaft bestehen große Ähnlichkeiten zwischen seinen und

Digitized by Google

Trendelenburgs Lehren, vor allem auch deswegen, weil schon Berger auf die Bewegung als Prinzip alles Wissens hinwies. Allein die Philosophie Trendelenburgs ist noch über andere Geleise geführt worden, und Berger blieb für seinen bedeutendsten Schüler einer von jenen ersten Lehrern, die durch eine reiche und warme Persönlichkeit fesselnd uns in den Bannkreis ihres Vorlesungsgebietes führen und deren Einfluß bis in die spätesten Tage hinein in uns nachklingt. So darf auch aus dem Urteile geschlossen werden, daß Trendelenburg in seinen nicht veröffentlichten Vorlesungen über Geschichte der Philosophie über das System Bergers fällte: „Es ist weniger scharf und geschlossen und ausschließend, als mild und rein und schön, der Ausdruck eines harmonischen Geistes in Form und Inhalt".[1])

Wir haben geglaubt, im Sinne Trendelenburgs zu handeln, wenn wir Berger in diesem Teile den Vortritt gewährten und die uns näher angehenden Seiten seiner Philosophie würdigten; mit gleichem Recht leiten wir nun die Untersuchung auf Aristoteles hinüber. Zur vollen Geltung gelangt die Lebensarbeit unseres Philosophen erst dann, wenn dargetan ist, wie er den versiegenden Quell der aristotelischen Philosophie wiederzubeleben und seinen klaren, ungetrübten Gehalt wiederzugewinnen erfolgreich bemüht war. Die Größe dieser Arbeit erhellt aber erst nach einem geschichtlichen Überblick über den Grad des Verständnisses und die Art der Beurteilung des Aristoteles in Deutschland vor den Tagen Trendelenburgs, besonders um die Wende des 18. Jahrhunderts.

Aristoteles war jahrhundertelang der Philosoph gewesen; seine Philosophie bildete die wissenschaftliche Stütze der katholischen Kirche; sie ermöglichte die Verbindung irdischer und himmlischer Weisheit. Da war es natürlich, daß auch sie der Haß des Reformators traf, der nun von Aristoteles zurück zu Paulus und Augustin strebte, um der Scholastik gegenüber auf ihnen die nach seiner Meinung reineren Lehren des Evangeliums zu begründen. Melanchthon jedoch, durch den überhaupt die Reformation mit dem Humanismus in einem seiner edelsten Vertreter verbunden war, gelang eine kräf-

[1]) Bratuscheck, S. 312 Anm.

Digitized by Google

tige Pflege des Aristoteles. Er bewunderte an ihm vor allem die meisterliche Beherrschung der Methode. Und im Jahre 1537 führte er öffentlich aus, daß niemand es in irgendeinem Fache der Wissenschaft zu etwas bringen könne ohne die aristotelische Methode der Forschung. Sie sei das durch Prometheus vom Himmel geholte Feuer; wer sie vernachlässige, werde eine Zeit arger Verwirrung in allen Wissenschaften mitheraufführen helfen. Daher sei es Pflicht gegen sich selbst und gegen die gesamte Nachwelt, Aristoteles zu studieren und methodisch von ihm zu lernen. In seinen Schriften „de dialectica" (1534) und „erotemata dialecticae" (1549) folgte er selbst im wesentlichen dem Organon.[1])

Unter dem nachwirkenden Einfluß Melanchthons, sowie durch fremde Anregung erstand in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine protestantische Scholastik mit einer lobenswerten Pflege der aristotelischen Philosophie. Im Westen Deutschlands fanden die Anregungen zur Verbesserung und Vereinfachung der aristotelischen Logik, die vom Pariser Philosophen Petrus Ramus ausgingen, an vielen Orten Anklang, dagegen wurde der Ramismus in den Hochburgen des lutherischen und reformierten Bekenntnisses als Ketzerei abgestoßen. In Jena, wo bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts die aristotelischen Studien blühten, wurden, sogar mit Berücksichtigung der Neuscholastik, wenn auch mit Vorsicht und großem Bedacht, die fontes Aristotelici der Jugend „zuförderst gründlich beigebracht und inculciret". Aber nur von Slevogt († 1665) wird besonders gerühmt, daß er in seinen „Akademischen Disputationen" den Aristoteles selbst immer verglichen habe.[2]) Es blieb im großen und ganzen ein träges Fortführen der überkommenen Schullehren, die noch dazu von der Orthodoxie beargwöhnt wurden. An eine Wiederbelebung des rechten aristotelischen Geistes inner-

[1]) De Aristotele, im „Corpus reformatorum" herausgeg. von Bretschneider. Vol. XI. 342—349. Auch sonst wies Mel. in seinen Reden auf Ar. hin, z. B. in der bekannten Wittenberger Antrittsrede 1518 a. a. O. p. 15. 25. — S. auch Trendelenburg, Beiträge I. 252ff.; Erläuterungen p. II. — Über Mel.s Verhältnis z. Arist. s. Zeller, Gesch. d. deutschen Phil. 1873, 34ff.; H. Maier, Arch. f. Gesch. d. Philos. X. u. XI.: Melanchthon als Philosoph.

[2]) Über Jena vgl. R. Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, 1906. S. 184ff.

Digitized by Google

halb eines von der Theologie nicht umfangenen philosophischen Systems dachte ernsthaft niemand. So konnte man denn selbst in Jena nicht echtes Gut weitergeben, und das Zeitalter der Aufklärung begann ohne originale Kenntnis des Aristoteles.

Thomasius sprach von dem „Unsinn" der Peripatetiker, Gundling vom „Pedantismus", den die aristotelischen Kategorien in der Logik verschuldet hätten, und Lessing konnte im Jahre 1753 in einer Rezension von Curtius' Ausgabe der Poetik schreiben: „Unter allen Schriften des Aristoteles sind seine Dichtkunst und Redekunst beinahe die einzigen, welche bis auf unsere Zeiten ihr Ansehen nicht nur erhalten haben, sondern noch fast täglich einen neuen Anwachs desselben gewinnen."[1])

Und von der Vernachlässigung durch die Philologen zeugte anklagend noch 1812 B. G. Niebuhr: Aristoteles' Sprache sei als unklassisch verschmäht und wenig untersucht.[2])

Leibniz war der erste deutsche Philosoph, der selbst den Blick auf die Systeme aller Zeiten und Völker richtete und auch andere auf sie hinwies. Von ihm beeinflußt, wurde Jakob Brucker, Pfarrer von Kaufbeuren bei Augsburg (ein Schüler des Eklektikers Fr. Budde), der erste Geschichtschreiber der Philosophie im Sinne Leibnizens. Er beginnt seine Historia critica philosophiae mit der philosophia antediluviana, leitet die Philosophie von Gott her durch Vermittlung der Engel und übergeht nicht kurz die Frage, ob Adam ein vollkommener Philosoph gewesen sei. Wie weit steht aber sein Urteil hinter dem eines Melanchthon zurück! Wer die Rede „über Aristoteles" liest und darauf Bruckers Abschnitt über die aristotelische Philosophie, der merkt an Sprache und Urteilstiefe, was dem deutschen Geist das 17. Jahrhundert mit seinem jahrzehntelangen Ausfall wissenschaftlicher Arbeit gekostet hat. Aristoteles[3]) gehört nach Brucker freilich unter die großen Geister und war mit hohen Gaben ausgerüstet; das Bild, das uns gegeben wird, zeigt jedoch einen philosophischen Scharlatan. Aristoteles liebte

---

[1]) In der „Berliner Zeitung"; zitiert nach Eucken, Bedeutung der aristotelischen Philosophie usw. S. 5. — Trendelenburg, Beiträge I. 266f.

[2]) Kleine histor. u. philolog. Schriften, 1828, I. 414.

[3]) Vgl. a. a. O. I. 793—835.

Digitized by Google

es dunkel zu reden,[1]) glaubte nach türkischer Sitte, wie schon Baco sagte, nur dann sicher herrschen zu können, wenn er alle seine Brüder ermordet habe. Darum lasse er keinen Vorgänger ungerupft, um so sich selbst die Ehre des letzten und erhabensten Philosophen zu geben. Vor allem sei er stets bestrebt, seinen Lehrer Plato zu überbieten. Die Unklarheit und Unbestimmtheit mancher Bücher habe lediglich darin seinen Grund, daß er etwas Neues und Besonderes sagen wolle, ohne im Grunde zu wissen, was es sei. Derartige Schwierigkeiten, sein System abzugrenzen, zeigten sich besonders in der Physik, den Büchern über die Seele und der Metaphysik. In dieser Schrift ist er am allerdunkelsten: notionibus maxime abstractis immersus, cum claras et distinctas ideas non haberet, incertis vagisque saepiuscule utitur nominibus. In der Psychologie hatte schon Plato das Beste gesagt, daher blieb Aristoteles nur übrig, mit unklaren Worten und gesucht von seinem Vorgänger abzuweichen. Der Begriff der Entelechie sei ein vortrefflicher Beweis für die Art des Aristoteles, mit nichtigen Ausdrücken, schwankenden und unbestimmten Begriffen die Prinzipien zu erklären. Über den Ursprung der Seele sei nichts gesagt, nichts Klares über ihre Unsterblichkeit. Der Vorwurf des Atheismus, so meint Brucker weiterhin, treffe dennoch den Aristoteles nicht völlig mit Recht. Er erkenne Gott an, unterscheide ihn auch von der Welt, setze ihn ihr entgegen und scheide ihn völlig von der Materie. Aber er fessele seinen Gott durch die Notwendigkeit, beraube ihn des freien Willens und mache ihn einer Maschine gleich. — Diese Striche mögen hinreichend das Zerrbild kennzeichnen, das der Theist Brucker von Aristoteles entwarf; der Haß Luthers war schließlich doch lebenskräftiger gewesen als die Verehrung des kleinen Magisters.[2])

---

[1]) Bruder klagt p. 801 über die ineluctabilis obscuritas, Melanchthon l. c. 349 sagte zu solchen Vorwürfen: videbat prudentissimus vir hanc methodi rationem non animadverti posse nisi a liberaliter institutis... Magna est elegantia et perspicuitas orationis in multis libris etc., er lobt die suavitas rerum atque orationis usw.

[2]) An den Schluß seien zwei Gesamturteile über Bruckers Geschichtswerk gestellt: Hegel schreibt in der 1. Vorrede zur 2. Ausgabe der Enzyklopädie S. XVIIf.: Bruckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach

Digitized by Google

Diese Darstellung der aristotelischen Philosophie wurde nun aber für lange Jahrzehnte in den Kreisen der deutschen Philosophen maßgebend und es bedurfte eines ganzen Jahrhunderts, um Lehre und Persönlichkeit des Stagiriten historisch möglichst getreu wiederzugewinnen.

Es ist erwiesen, daß Kant sich selten im Besitz originaler Kenntnis des Plato und Aristoteles zeigt. Was er über die Ideenlehre ausführt, ist nicht aus den Dialogen selbst geschöpft, sondern beruht auf dem völlig unzulänglichen Geschichtswerke Bruckers.[1]) Über die Grundlage der aristotelischen Kategorienlehre hat er geradezu Falsches ausgesagt,[2]) und in seinen ethischen Werken steht es mit der Kenntnis der Klassiker nicht besser. Trendelenburg hat diesen Teil der kantischen Philosophie daraufhin untersucht und kommt zu dem Ergebnis, daß zwar Männer zweiter und dritter Ordnung aus der Geschichte der Ethik wie Montaigne, Mandeville und Hutcheson genannt sein, die Klassiker der Ethik, Plato und Aristoteles, aber mit keinem Worte. „Kant geht an Aristoteles still vorüber; die Auffassungen des Altertums liegen ihm im Grabe der Vergangenheit, und er läßt sie ruhen."[3])

---

dem Äußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken usw. Vgl. das Urteil Werke XIII. 57. Und Boeckh sagt in seiner 1877 von Bratuscheck herausgegebenen „Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften" S. 581: „Ein sehr breites, aber fleißiges, freilich nur literarisches, nicht philosophisches und auch nicht sehr kritisches Werk von altväterlicher Form und Anschauungsweise." — Die neueste und erste große Würdigung der philosophiegeschichtlichen Arbeit des 18. Jahrhunderts verdanken wir Joh. Freyer, Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18. Jahrhundert, Leipzig 1912; über Brucker, S. 21—49. Auf diese vortreffliche Arbeit sei auch für die folgende Untersuchung verwiesen.

[1]) Vgl. die sorgfältige Arbeit von Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, Berlin, 1863. S. 13 u. o. — „Quae e Bruckeri libro Kantius hausit, ea ipse deinde amplificavit et circumscripsit suo ingenio magis indulgens, ut opinor, quam curans quid in ipsis Platonis libris de idearum origine esset scriptum" (16).

[2]) Prantl, Geschichte der Logik I. 209 Anm.; ähnlich schon Trendelenburg, Beiträge I. 270f.

[3]) Beiträge III. 178f. — Wie falsch Kant über die alte Philosophie sich äußerte, zeige noch Kr. der r. Vern. (Kehrbach, 485, Hart. III. 420) „Die

Digitized by Google

Die beiden Historiker der Philosophie, die zuerst nach dem Auftreten der kritischen Philosophie schrieben, Tiedemann und Tennemann, haben gleichfalls kein rechtes Verhältnis zu den griechischen Klassikern gefunden. Der Einfluß Bruckers ist nicht überwunden, der Einfluß Kants würde bei der Beurteilung nicht hemmend sein, wenn er nur nicht die flache Auffassung der neuen Philosophie durch jene beiden verriete.

Ein Plato erreicht für D. Tiedemann nicht ganz die moralische Größe eines Sokrates; denn er suchte ein „Volksaufklärer" zu werden, zwar nicht alles Volks, sondern nur derer, die die Akademie zu besuchen Neigung verspürten. Brucker war Zeit und Platz zu schade gewesen, um die „Träumereien" der platonischen Republik auch nur zu erwähnen, Tiedemann verzichtet nicht ganz, doch rügt er Platos „Neigung zur Schwärmerei und das zu weit Hinausverfolgen mancher Spekulationen" und sucht sie mit früher Übung in der Dichtkunst zu erklären und zu entschuldigen.[1]) Aristoteles aber wird von ihm zum Führer durch die griechische Philosophie erkoren.[2]) Dieser war zum „Verfälscher, wissentlichen Verdreher, Meinungsdespoten, der keinen neben sich aufkommen lassen wollte, zum neidischen und hämischen Anschwärzer" gestempelt worden. Solchen Verdächtigungen und Verleumdungen gegenüber versucht Tiedemann eine Ehrenrettung des Aristoteles. Er führt aus, daß Aristoteles seine Gegner, ohne Anzüglichkeiten und Bitterkeiten, nur mit der Stärke der Gründe bekämpft habe, und rühmt ihn als besten Kenner aller Systeme, als sorgfältigsten Prüfer von Behauptungen seiner Vorgänger, tiefdenkendsten und scharfsinnigsten Philosophen, als Gesetzgeber der Philosophie unter den Griechen. Leider hält diese Verehrung nicht gleichen Schritt mit dem Verständnis.

Philosophen des Altertums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urteile der reinen Vernunft, als ursprünglich und notwendig an." — Eucken (Beiträge zur Einführung in die Gesch. d. Philosophie, 1906, S. 159) nennt dies Beispiel freilich das krasseste! Weniger schlimm ist es, wenn Kant in den „Träumen eines Geistersehers" I. Teil III. Hauptst. Aristoteles einen Ausspruch zuschreibt, den ein früherer getan hat. — Das Verhältnis Kants zu Plato hat eingehend untersucht H. v. Stein, Geschichte des Platonismus III. 1875, 273ff. mit reicher Literaturangabe.

[1]) Geist der spekulativen Philosophie II. 67ff.; Brucker, a. a. O. I. 726.

[2]) Zum Folg. a. a. O. I. XXII—XXIX; II. 213f.

Digitized by Google

Fortwährend mischen sich beengende Gesichtspunkte in die Schilderung ein. Aristoteles' Philosophie sei nicht bloße Ontologie wie die des Pythagoras und Plato, sondern zugleich „Naturteleologie".[1] Daher ist Tiedemann wiederholt bemüht, die aristotelische Philosophie in ihrem Verhältnis zu deistischen und theistischen Anschauungen seines Jahrhunderts zu erhellen. Sie wird gegen Angriffe Warburtons, der sie wegen ihrer Leugnung aller Unsterblichkeit gebrandmarkt hatte, verteidigt, kann aber nach Tiedemann vor einem reinen Theismus nicht bestehen. Hätte Aristoteles nicht nur Ding und Substanz immerzu verwechselt und dann noch abermals die mathematischen Gegenstände mit den Substanzen! Denn nun sei ihm als Gegenstand seiner allgemeinen Philosophie nur die von aller Materie gesonderte Substanz geblieben, und das sei die Veranlassung geworden, in der Metaphysik „von Gott und den Intelligenzen der Himmelssphäre zu handeln, ungeachtet diese alle nicht bloß das Ding sind, sofern ein Ding ist". Ein weiterer Übelstand ist, daß er „nach Anleitung seiner beiden Vorgänger und des gemeinen Sprachgebrauchs nicht bloß Principia des Erkennens und der Demonstration, sondern auch Principia des Seins und wirkende Ursachen dachte". Seine Ideen von Philosophie und Wissenschaft waren noch verworren; er hatte überhaupt keinen festen Plan.

W. G. Tennemann[2] kehrt zu dem absprechenden Urteil über Aristoteles zurück und glaubt, besonders findig, von neuem auf eine Art von Eifersucht und Abneigung zwischen Aristoteles und Plato schließen zu müssen. Er findet nämlich, daß Aristoteles die platonische Ideenlehre und damit den echten Geist des Platonismus niemals richtig erfaßt habe, und erklärt dies daraus, daß er wegen seiner einseitigen Neigung zur Naturbetrachtung von einem durchaus anderen Geiste erfüllt gewesen sei. Plato ist ihm Vertreter und Begründer des Dogmatismus und Rationalismus, Aristoteles des ungeschminkten Empirismus. In der Metaphysik wolle er „die Physiologie des menschlichen Verstandes den Grundsätzen des Empirismus anpassen". Ein gewisses systematisches und methodisches Verfahren meint Tennemann in der Philosophie des Aristoteles

[1] Vgl. bes. a. a. O. II. 326 f. 220 ff.

[2] W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, vgl. bes. III. 19 ff. 52 ff.

Digitized by Google

entdeckt zu haben, er gesteht jedoch, daß es ihm unmöglich gewesen sei, herauszufinden, wie er zu seinem System gekommen sei und ob er die leitende Idee stufenweise ausgebildet habe. Denn die Beobachtungen und Reflexionen seien oft nur unter allgemeine Rubriken geordnet, nicht streng wissenschaftlich verknüpft und verarbeitet; dazu komme eine schwere eigene Terminologie und „die nervöse, zu sehr zusammengedrängte Darstellung seiner Gedanken!" Fällt auch das Urteil, daß Aristoteles ein wenig beschränkt gewesen sei, hier leicht auf den Historiker Tennemann zurück, so entschuldigt diesen doch etwas die Erklärung, daß er unter dem Bann der radikalen Forschungen des oft rein kompilierenden J. Buhle nicht nur die große und die endemische Ethik als unecht verwarf, sondern auch die Metaphysik für „sehr verunstaltete Überreste des aristotelischen Geistes, ihre Verbindung zu einem Ganzen aber für problematisch" hielt und dadurch sich wertvolle Quellen verschloß.

Was Tennemann wie Tiedemann abgeht, ist außerdem das Vermögen zu charakterisieren. Sie bewegen sich fortwährend in allgemeinen Ausdrücken. Die behandelten Philosophen haben entweder Tiefsinn, Scharfsinn und Kenntnisse oder nicht oder mangelhaft, sind große und verdienstvolle Männer oder dasselbe mit verschiedenen Einschränkungen.[1]) Aus der Gefolgschaft Kants begreift sich die Bezeichnung der aristotelischen Philosophie als eines reinen Empirismus, und diese Ansicht tritt noch bei dem Vater der neukantischen Schule, bei A. Lange, wenig vorteilhaft hervor. Die Philosophie des Aristoteles ist ihm „das Urbild des Verkehrten", zu allen Zeiten die Lieblingsphilosophie konservativer Schulen und Parteiströmungen und wird in bedenkliche Nähe solcher Systeme gerückt, deren Spekulationen von den „naiven Anschauungen des Kindes und des Köhlers" ausgehen. Entsprang dies Urteil des kühnen Mannes einem durch die kantische Philosophie geblendeten Vermögen oder einem nach dem Gesetz vom Verhältnis der Reaktion zur Aktion begreiflichen Haß gegen die organische Weltanschauung, die in seinen Tagen von einer „mächtigen Schule als die gegebene und unumstößliche Basis aller wahren Philosophie gepriesen"

[1]) Über Tennemann vgl. das Urteil Herbarts, Werke herausgeg. von Hartenstein XIII. 459f., auch über Tiedemann Boeckh, a. a. O. 581.

Digitized by Google

wurde, d. h. aus der Gegnerschaft gegen Trendelenburg und seine Schule? [1])

Hier sei noch des Kantianers gedacht, der die erste deutsche Übersetzung der Bücher über die Seele versuchte und sich mit rechtschaffenem Fleiß um den Text und den besten deutschen Ausdruck bemühte. Freilich, was Michael Wenzl Voigt, Professor der Rhetorik in Komotau, erreichte, ist weit entfernt vom echten Sinne des Aristoteles.[2]) Er war von den Werken Kants und Reinholds „erleuchtet" und aus dem „ängstlichen Labyrinth" des Suchens herausgeleitet worden, und unaufhörlich verwirren ihm nun kantische Gedankengänge Übersetzung wie Erklärung. Voigt hatte die Bücher über die Seele deswegen herausgehoben, „weil sie gleichsam in nucleo die Darstellung des Empfindungs- und Erkenntnisvermögens enthalten". Sie könnten „als ein Appendix zu Kants kritischen Werken angesehen werden, welcher seinen Lesern den rohen Umriß und die gröbsten Lineamente von dem zeigt, was Kant ausgezeichnet, tiefer eingeprägt, verfeinert, verdeutlicht, ausgemalt und zum schönsten Gemälde gemacht hat. Oder sie könnten auch als eine Art von Propädeutik zu Kants kritischen Werken dienen, um dem Verstande einleuchtend zu machen, wie die Vernunft von ihrer rohen Arbeit zu ihrer gänzlichen Vollendung übergegangen ist." Die kritische Philosophie sei der Schlüssel zur aristotelischen; was Voigt mit ihr erschließt, muß schief und wirr aussehen. Das 2. Kapitel des III. Buches, das vom Gemeinsinn handelt, überschreibt er „vom inneren Sinne," weil die Aufklärung, welche die Philosophie durch die Werke eines Kant, Reinhold und anderer zu ihrem unvergäng-

[1]) Geschichte des Materialismus (Rekl.) I. 98. 105 f. — Hier sei nur erwähnt, daß Paul Natorp in seinem großen Werke „Platos Ideenlehre" 1903 in Kap. X. von neuem das Unvermögen der Kantianer gezeigt hat, Aristoteles geschichtlich zu würdigen. Da heißt es u. a.: Arist. „ärgere" sich fortwährend an Plato; er verfolge ihn „in einem harten, mitunter höhnenden Ton, bis nahe an die Grenzen des einfachen Schimpfens"! Es wird von „plumper" Vorwegnahme, „Verständnislosigkeit", „törichten Figmenten", „nichts fördernder Phrase" geredet — und damit zu dem Standpunkte Bruckers zurückgekehrt. Ebensowenig konnte dem Cohenianer A. Görland in seinem „Aristoteles und Kant" 1909 solche Würdigung gelingen.

[2]) Aristoteles, über die Seele 1794. Zum Verhältnis zu Kant vgl. S. IV. IX. 76. 183 f. 231. u. o.; weiteres an den zitierten Stellen.

Digitized by Google

lichen Glücke erlitten habe, diesen Ausdruck fordere. Am Schluß des 3. Kapitels werden die kantischen Arten der Apprehension zur Erklärung untergeschoben. Dem 6. Kapitel gibt Voigt die Überschrift die „Vernunft", weil er den wirkenden Verstand des Aristoteles für das hält, was Kant Vernunft nenne. Und auf diese Weise erledigt er die Streitfrage der alten Kommentatoren, ob es einen wirkenden Verstand gäbe. In betreff der Unsterblichkeit der Seele habe Aristoteles genau dasselbe gelehrt wie Kant, ja, auch über das Objekt der Erkenntnis sei im Keim die Lehre Kants in den Werken des Aristoteles enthalten. — Es muß aber dies eine noch anerkannt werden, daß schon Voigt, in der Idee wenigstens, immer den Prinzipien des Aristoteles nachspüren und bei Erklärung einzelner Stellen das Ganze vor Augen haben wollte, auch daß die Nachweise unter dem Texte eine Kenntnis aristotelischer Schriften bezeugen, die um 1790 nicht gewöhnlich war. —

Herbart durchschaute mit Schärfe die Unzulänglichkeiten manches geschichtlichen Urteils. So wird er nicht müde Tennemann anzugreifen, weil er bei Plato eine kantische Pflichtenlehre und in den Ideen gewisse ewige Substanzen, Gedanken im göttlichen Verstande, die der Gottheit bei Bildung der Welt zum Muster gedient hätten, entdeckt hatte, so bekämpft er die verschwommenen Ansichten Schellings von den platonischen Ideen, wodurch die Lehre einer „verdorbenen" Philosophie den Alten unterlegt werde. Wie steht es aber mit dem Vermögen Herbarts, der klassischen Philosophie gerecht zu werden? Er war ein genauer Kenner der platonischen Dialoge und in der Geschichte der Platoforschung wird ihm ein Platz gebühren. Allein, wenn er die platonischen Ideen „für nichts anderes als absolute Qualitäten erklärt, welche deshalb, weil sie Gegenstände wahrer Erkenntnis sein können, für real gelten", hat er da selbst es vermieden, Eigenes in Plato hineinzulegen?[1]) Die aristotelische Philosophie ist weit weniger berücksichtigt. Es fällt auf, daß Herbart bei seinem Blick auf die Geschichte der Psychologie die Bücher über die Seele nicht heranzieht, sondern mit Deskartes

[1]) Vgl. z. B. über Tennemann Werke a. a. O. I. 246. VIII. 226. XII. 77; über Schelling XII. 64. I. 243 Anm.; über Platos Ideenlehre I. 240 ff.; grundlegend für Herbarts Urteil der Aufsatz: de Platonici systematis fundamento commentatio, 1805, XII. 63 ff.

Digitized by Google

beginnt, daß er in den „Hauptpunkten der Metaphysik", deren erste Hälfte sich mit der Metaphysik als einer historischen Tatsache befaßt, die Betrachtung mit Leibniz durch ein gewiß „prachtvolles Tor" einführt, aber Aristoteles nicht erwähnt — wohl, weil auch er in ihm den krassen Empiriker[1]) sah. Besser ist es in der „Analytischen Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" bestellt, die freilich erst 1836 herausgegeben wurde, als das Studium des Aristoteles bereits allgemeiner war.[2]) Die nikomachische Ethik wird hier in der historischen Vorbereitung ein wenig eingehender geprüft. Aber Herbart stempelt Aristoteles zu einem Eudämonisten, der „aus allen möglichen Vergnügungen, nach dem Grade ihrer Haltbarkeit und wahrscheinlichen Erreichbarkeit, die Glückseligkeit zusammenzusuchen hatte". Die Tugenden betrachte er nur als vereinzelte Fertigkeiten; die Begriffe des Schönen, des Angenehmen, des Nützlichen und des Gesetzlichen führen durcheinander (Herbart wirft hier die Bestimmungen der Rhetorik ohne weiteres mit denen der Ethik zusammen); durch Einmengung psychologischer Betrachtungen würden die ethischen verwirrt, so daß, auf die ganze Leistung gesehen, Aristoteles beträchtlich hinter Plato zurückträte. — Herbart hat selbst getan, was er an anderen rügte; sein Urteil ist lediglich subjektiv, verfärbt durch die Gedankengänge des eigenen Systems.

Hegel gehört zu den ersten, welche im 19. Jahrhundert die Bedeutung der aristotelischen Philosophie voll und ganz erkannten, auch zu ihrem Studium anzuregen suchten.[3]) Er rechnet Aristoteles, den Lehrer des Menschengeschlechts, zu den würdigsten unter den Alten, studiert zu werden, als einen der reichsten und umfassendsten wissenschaftlichen Genies, die je erschienen seien, als einen Mann, dem keine Zeit einen gleichen an die Seite zu stellen habe. Mit seiner ganzen Kraft zur Vertiefung in historische Werke, Persönlichkeiten und Nationen, Lehrsysteme und Epochen der Geschichte ist Hegel an die Philosophie des Aristoteles gegangen: hat den Mann gegen „gedankenlose Traditionen und die falschesten Vorurteile" in Schutz genommen, hat den Zusammenhang der Lehre mit der platonischen aufzuhellen und sie im ganzen Umfange nach ihrer

[1]) Vgl. I. 254. [2]) VIII. 226—230.
[3]) Werke XIV. 1833. S. 298—423.

Digitized by Google

Entwicklung und den inneren Beziehungen darzulegen versucht. Was ihn für Aristoteles einnahm, war hauptsächlich das Gefühl einer Verwandtschaft der eigenen Philosophie mit der des Stagiriten. Und in der Tat eint die beiden Denker eine gleich universale Kenntnis der Wissenschaften ihrer Zeiten und die Gabe, sie logisch und erkenntnistheoretisch im System zu bemeistern. Hegel glaubte aber über diese Verwandtschaft hinaus in der aristotelischen Philosophie seine Gedanken in fast gleicher Entwicklung und Höhe wieder zu finden. Darum sind die Ausführungen in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" derart vom Schleier hegelscher Gedanken umhüllt, daß Aristoteles selbst einem flüchtigen Kenner heute fremd erscheinen muß. An spekulativer Tiefe, so heißt es, übertreffe Aristoteles alle Vorgänger, „indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus, genannt, gekannt habe und in dieser bei der weitesten empirischen Ausbreitung" stehe. Vor allem habe schon er die Negativität in ihrem Werte erfaßt; sie versteht Hegel nämlich unter der Energie, welche Negativität, Tätigkeit, tätige Wirklichkeit sei: „sich selbst, dieses Für-sich-sein entzweien, die Einheit aufheben und die Entzweiung setzen". Darin liegt ihm weiter der Unterschied zu den platonischen Ideen. „Wenn bei Plato das affirmative Prinzip, die Idee, als nur sich selbst gleich, das Überwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden bestimmend hinzugekommen und von ihm herausgehoben." Allein Aristoteles sei nicht völlig über den Gegensatz des Subjekts und Objekts hinausgekommen, er habe wohl ein spekulatives Prinzip gehabt, aber es noch nicht als eines hervorgehoben: „Die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtsein gebracht worden, nicht die Entwicklung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend." Die Vielheit der Erscheinungen wäre vielleicht in den Begriff gehoben worden; da aber der absolut sie vereinende Begriff nicht geltend gemacht würde, so falle er in eine Reihe unbestimmter Begriffe auseinander.

Am reinsten klang Hegel das Prinzip der absoluten Philosophie aus dem XI. Buche der Metaphysik heraus, und er stellte an den Schluß seiner Enzyklopädie die bekannte Stelle aus dem 7. Kapitel 1072^b 18—30, die vom höchsten und absoluten Denken handelt, das

Digitized by Google

als reine und ewige Wirksamkeit unvergleichliches Glück gewährt, daher nur Wesen und Begriff Gottes sein kann.

Bei allem Angleichen der Gedanken behielt Hegel aber doch ein klares Empfinden für die Gegensätze; es blieb seinem Schüler Michelet, dem treuesten seiner Getreuen, vorbehalten, in seinem Fanatismus und seinem Unvermögen, über den Rahmen des hegelschen Systems hinüberzublicken, auch in diesem Punkte frank und frei die Mäßigung seines Meisters fahren zu lassen. Er sieht in den Worten: *αυτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον, και εστιν η νοησις νοησεως νοησις* (Met. XI. 9. 1074b 33—35) die höchste Formel der aristotelischen Philosophie und fährt dann in Verachtung aller Historie mit bedenklichem Analogieschluß fort: „Die tätige, denkende Vernunft ist höher als die gedachte, leidende, gerade wie bei Hegel das an und für sich Seiende, die zugeschärfteste Spitze der reinen Persönlichkeit, als das Freieste, höher ist als die bloß unbewußte, an sich seiende Allgemeinheit," und Hegel wird so zum „Zwillingsbruder des Aristoteles.[1])" Wie Michelet unfähig war, die aristotelische Ethik zu interpretieren und philosophisch zu würdigen, wies Trendelenburg in jener zurückgewiesenen Besprechung nach, die uns Bratuscheck mitteilt.[2]) Allein es war auch anderen Hegelianern unmöglich, Aristoteles zu lesen, ohne Hegel herauszuhören.

Ein in dieser Hinsicht besonders merkwürdiges Werk ist Chr. Her. Weißes Übersetzung und Auslegung der Schriften von der Seele und von der Welt.[3]) Es ist vollständig in der Terminologie Hegels befangen und verrät außerdem deutlich den Tiefstand der Aristoteles-Philologie, auch über Plato werden besondere Ansichten enthüllt. Die platonischen Dialoge tragen nach Weiße wesentlich exoterischen Charakter. Das Gebiet der philosophischen

[1]) K. L. Michelet, Gesammelte Werke I. 1884. p. IX. Vgl. in derselben „Vorerinnerung" die Übersetzung jener erwähnten Stelle der Metaphysik. Anlaß konnte M. etwa aus einer Bemerkung Hegels nehmen in der „Enzyklopädie" 4. S. 497.

[2]) a. a. O. 355 f.; s. o. S. 5.

[3]) 1829. Vgl. u. a. 123 ff.; 134 ff.; 197 ff.; 373 ff. — Die Schrift von der Welt glaubt er als die einzig exoterische des Aristoteles gedeutet zu haben, während heute nachgewiesen ist, daß in ihr Poseidonius benutzt wird, siehe W. Capelle, „Die Schrift von der Welt. Ein Weltbild im Umriß aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.", mit trefflicher Einleitung. Jena, 1907.

Digitized by Google

Wissenschaft wird in ihnen nur äußerlich und vorläufig abgegrenzt. Ihr Kern ist eine unzureichende symbolische und mysteriös bleibende Zahlenmetaphysik. Daher bilden die Dialoge nur eine, freilich glänzende Vorhalle zur Lehre des Aristoteles. Dieser ersetzte die platonische Lehre durch eine von spekulativen Begriffen geleitete Naturforschung, und durch ein auf diesem Standpunkte „mit innerer Notwendigkeit erfolgendes Umschlagen der spekulativen Ideen fand sich Aristoteles wie durch einen Zauberschlag in die Mitte des Heiligtums der Wissenschaft versetzt". Bei Plato waren die Naturforschung und die dialektische Methode nur in Andeutungen zu lesen. Er hatte aber schon eine dunkle Ahnung von Magnetismus, Elektrizität und Chemismus als „Seele der Länge, der Breite und der Dicke"! In der einzigen „esoterischen" Stelle (im 7. Buche der Republik), wo von einem Aufheben (*αναιρειν*) der Voraussetzung zum Prinzip die Rede sei, erreiche Plato sogar den wahrhaften Begriff eines jeden „dialektischen Verfahrens", eben das „Aufheben" des gesetzten Begriffes! Allein ausgebildetere Mittel der Dialektik verwendet bewußt erst Aristoteles. Die „Kunstausdrücke" *ουσια*, *ειδος* und *εντελεχεια* sind „nichts anders als Werkzeuge einer logisch-metaphysischen oder dialektischen Vermittelung, durch welche über die Bestimmung des Unmittelbaren d. h. des körperlichen Seins hinaus der Begriff der Seele in eine solche Sphäre des Seins oder der Wahrheit emporgehoben wird, welche jene erste Stufe der Unmittelbarkeit zuvor in sich begreift, ohne aber umgekehrt von ihr ergriffen zu werden". Jene Begriffe sind nur höhere oder dialektische Kategorien, nur „formale Schemen, die sich durch den Gegensatz entzweien lassen und in ihn eingehen".

Es ist eine von Gegnern früh bemerkte Erscheinung, daß solche Schüler Hegels, die wahrhaft historisch zu denken vermochten, sich von dem Entwicklungsschema Hegels losgesagt haben. In der Tat ist die bald erkannte Vergewaltigung der geschichtlichen Tatsachen durch die dialektische Methode mit Anlaß geworden zum Sturz der absoluten Philosophie. Männer wie A. Schwegler, Eduard Zeller, auch Prantl, haben sich mehr und mehr von Hegel entfernt. Doch hat der letztgenannte in seiner „Geschichte der Logik" sich noch nicht von der Fessel Hegelscher Anschauungen völlig freimachen können. In seiner Darstellung der aristotelischen Logik feiert Prantl beson-

Digitized by Google

ders den Entwicklungsbegriff, der ihm zugleich der Hauptbegriff der hegelschen Philosophie ist[1]). Das Prinzip der aristotelischen Logik soll nach ihm der Begriff sein, der als „schöpferischer Begriff" den Grundsatz der Entwickelung enthalte und der bewirke, daß die Logik als lebender „Entwicklungsprozeß" auftrete. Nach Entfaltung in das Außen-sein kehre das wahre Wesen in ununterbrochener Aktualität wieder in sich zurück (επιδοσις εφ' εαυτο). Damit habe Aristoteles dem menschlichen Denken die „selbsteigene Verwirklichung" bewahrt und uns angeeifert, „durch das Denken jedweden Gegenstandes, auch des Denkens selbst, uns zu bemeistern". Der in die Konkretion führende Verwirklichungsprozeß der Bestimmtheit überhaupt ist ferner die ontologische Basis der Kategorien.

Auch Kuno Fischer sehen wir im Banne Hegels. In seinem „Spinoza" kritisierte er Trendelenburgs Schrift „Über Spinozas Grundgedanken" und erklärte, die logische Antithese von Materialismus und Teleologie, nach der Trendelenburg die Weltanschauung Spinozas prüfe, könne in der Geschichte erst nach Spinoza auftreten. Das war im Sinne Hegels geurteilt, aber eine Unterordnung der Geschichte unter den spekulativen Gedanken. Auch darin dürfen wir bei Kuno Fischer den Einfluß Hegels erblicken, daß er die aristotelische Philosophie zur Ergänzung und Weiterführung der absoluten Philosophie verwertet. So schließt er seine eigene Methode der Entwicklung an das aristotelische „Universalsystem" an, das ihm durchgängig Entwicklungssystem ist, und vertieft er das Sein in das Wesen, aus welchem die Entwicklung folge, und faßt dieses Wesen als den die Entwicklung durchdringenden Zweck, den Zweck wiederum als den sich verwirklichenden Begriff[2]) und nähert sich damit den Ausführungen Prantls.

Ein Rückblick auf die Bruchstücke aus der Geschichte der aristotelischen Philosophie im 18. und 19. Jahrhundert führt aus einer Zeit flachen Verständnisses, oft theistischer Voreingenommenheit und unzureichender kritischer Mittel in eine zweite, die sich allmählich den Besitz eines philologischen Verständnisses erwirbt, ohne jedoch fähiger als jene zu werden, historisch zu denken. Wir finden hier wiederum

[1]) Geschichte der Logik im Abendlande I. 1855. 88 ff., 104, 110 ff., 207 ff.
[2]) System der Logik u. Metaphysik 3. Werke VI. 1909. S. 175. 189 f.

Digitized by Google

den bekannten Charakterzug der Aufklärung bestätigt, ihren Mangel an geschichtlichem Denken. Der Geschichtschreiber wie der Übersetzer und Kommentator verharrt in der Gebundenheit durch eine bestimmte Philosophie seiner Tage, und dadurch wird eine wahre Beurteilung überall im Keim erstickt. Selbst ein Mann so scharfen Denkens wie Herbart, der an anderen das Hineintragen eigener Gedanken streng, ja spöttisch verurteilt, bleibt im eigenen Urteil subjektiv befangen. Er fordert freilich, daß man dem Zeitalter gerecht werde,[1]) allein ihm selbst war das Vermögen dazu nicht beschieden.

Erst dann wurden die Fortschritte steiger und die Ergebnisse reiner, als die Philologie sich in peinlicher, immanenter Kritik geübt hatte und nun einen Bund mit der quellenkritischen Geschichtschreibung schloß. Die ersten Anregungen zu einer kritischen Ausgabe der Werke des Aristoteles gehen auf Schleiermacher zurück, der in der Berliner Akademie für sie eintrat.[2]) Er hat selbst in Vorträgen sich besonders an der Ethik des Aristoteles versucht, allerdings ohne die Schranken sprengen zu können, in denen wir seine Zeitgenossen fanden.[3]) Die von der Berliner Akademie ausgesandten Gelehrten Bekker und Brandis fanden gleichfalls bei Niebuhr tatkräftige Unterstützung. Dieser hat auch einen Beitrag zur Aristotelesforschung geliefert und in einem kleinen Aufsatze mit philologischer Gründlichkeit und aus reichem historischen Wissen heraus das zweite Buch der Ökonomika als unechte aristotelische Schrift nachgewiesen.[4]) Mit dem Jahre 1831, in dem der erste Band der Akademieausgabe erschien, in demselben Jahre, wo der Diktator Hegel die Augen schloß, begann in Deutschland das Zeitalter der Erneuerung des Aristoteles. Es war der Anstoß gegeben zu den tiefer und tiefer

[1]) Vgl. Werke a. a. O. XIII. 461 f.

[2]) Vgl. Gesch. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissenschaften I. 2. S. 675 ff.

[3]) Schl. las am 16. Mai 1816 „Über die griechischen Scholien zur nikomachischen Ethik des Aristoteles" s. „Philosophische und vermischte Schriften". Band II. 1838. S. 309. 326; früher hatte er u. a. in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" reichlich allgemein u. vage Aristoteles beurteilt, vgl. a. a. O. I. 78. 112 ff. 264. Der Abschnitt über Aristoteles in seiner von H. Ritter veröffentlichten „Geschichte der Philosophie". Sämtl. Werke III. 4. 1. S. 113—121 zeigt gleichfalls kein tieferes Verhältnis.

[4]) Kleine historische u. philologische Schriften 1828 I. 412 ff.

Digitized by Google

auf dem Gebiete der Psychologie zu sein. So gruppierte denn Trendelenburg um diese Schrift mit einem inneren Rechte das ganze System des Aristoteles in seinen wichtigsten Linien und erzwang eine nach den ersten, den alten Kommentatoren nie erreichte Einheit der Betrachtung und großzügige Beurteilung.

Der Standpunkt, den Trendelenburg in seiner Ausgabe dem Texte gegenüber einnimmt, ist neuerdings wenig glücklich als „ängstlicher Konservativismus" bezeichnet worden.[1]) Es war nicht ein von ängstlicher Zurückhaltung geleiteter und im Urteil gehemmter konservativer Sinn, der die Bearbeitung überdachte, sondern der Geist eines Mannes, der philologische Kenntnisse mit philosophischem und historischem Denken bestens vereinigte. Freilich fehlte ihm ein Grad leichterer Leidenschaftlichkeit, doch nicht die reine Begeisterung, wohl ein Grad ahnend vorwärtsdrängender Intuition, aber nicht die Gabe gediegener Kombination. Auch haben an demselben Werke später die ungestümeren Temperamente eines Ad. Torstrik und E. Essen bewiesen, wie wohlberechtigt die Zurückhaltung und der Konservativismus Trendelenburgs gewesen sind. Im entscheidenden Punkte ist nämlich die Streitfrage, ob der Pariser Codex die Grundlage für die Textgestaltung abgeben könne oder nicht, bereits von ihm Im. Bekker gegenüber entschieden worden, und zwar zu Ungunsten jenes Codex.[2]) Mit solcher Gründlichkeit hatte der junge Gelehrte noch in letzter Stunde diesen Codex verglichen.

Zugleich ist sein Kommentar ein Beweis für die Kräftigung des historischen Urteils, an der Niebuhr und sein großer Schüler Ranke arbeiteten. Niebuhrs Gedankenwelt mußte Trendelenburg als einem Mitarbeiter am „Rheinischen Museum" vertraut sein. Ranke weilte seit 1825 in Berlin, und Fr. Chr. Dahlmann hatte auf ihn in den Kieler Semestern großen, auch persönlichen Einfluß ausgeübt.[3]) Im Gegensatz zum Kantianer Voigt und zum Hegelianer Weiße bildete es die Aufgabe Trendelenburgs, den wahren Aristoteles, d. i. die aristotelische Psychologie einzig im Rahmen der aristotelischen Philosophie, darzustellen. Die griechischen Kommenta-

[1]) Von Ad. Busse in seiner Übersetzung dieser Schrift 1911. S. XVIII.

[2]) Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit Fr. Ad. Tr. Jenae, 1833. Vgl. p. XXIII—XLIII. [3]) s. Bratuscheck, 312 ff.

Digitized by Google

toren werden von ihm mit Mäßigung herangezogen als treuere Bewahrer mancher echten, guten Überlieferung und dem Geiste nach dem Heros verwandter als wir Kinder einer anderen Sonne und einer anderen Zeit.[1]) Um Aristoteles aus seiner eigenen Weltanschauung heraus zu begreifen, werden sämtliche Schriften herangezogen und nach ihren Beziehungen zum kommentierten Werke befragt, d. h. die immanente Kritik bildet die höchste Aufgabe, jedes Hineintragen eines fremden Gedankens muß verzeichnet werden. Das hat Trendelenburg in hohem Maße befolgt. Nirgends wird ein hypothetischer Schluß verschwiegen, nirgends gleitet eine gewagte Behauptung ohne einschränkende Partikel hindurch. Von einer „unerhellbaren Dunkelheit" ist keine Rede mehr, wohl aber von dem „Wortsparer" Aristoteles. Trendelenburg nennt ihn einmal einen Mann, „qui magis intelligendi quam dicendi auctor est, ut in re et cogitationum nexu detentus orationem negligat comendam"[2]): ein Urteil nicht ohne gefährliche Weite, um als Prinzip der Erklärung zu dienen, aber verständlich aus dem Bemühen, einem Denker innerhalb seines Gedankenkreises möglichst streng gerecht zu werden, und in Ansehung der beurteilten Persönlichkeit nicht unberechtigt.

Wie aber dieses Streben nach immanenter Kritik schon von historischem Denken zeugt, insofern es einen obersten Grundsatz der Kritik geschichtlicher Objekte befolgt, eine Schrift zunächst aus sich selbst oder dem zugehörigen System, im weiteren Sinne aus dem nächsten Gedankenkreise zu erklären, so nicht minder sein Versuch, den Zusammenhang der aristotelischen Philosophie mit der platonischen, das rechte Verhältnis der beiden Denker zueinander zu erfassen. Er bekennt sich hier offen zum Prinzip der Kontinuität, das sich überhaupt wiederholt in seinen Werken formuliert findet. Es gibt für ihn in der Geschichte der Philosophie keine Ansicht, die ohne Zusammenhang mit anderen dastünde.[3]) Daher forscht er

[1]) Kommentar S. LXVII. u. 113.

[2]) a. a. O. 465. — Beispiele immanenter Kritik s. u. a. Beiträge II. 373 ff., wo Tr. vom *νους* spricht, und S. 377 f., wo er nachweist, wie im Sinne des Arist. der *νους* auch Wahrnehmung sein könne.

[3]) Platonis de ideis usw. S. 31. — Vgl. auch zum Folg. diese Schrift. — Eine neuere besonders wertvolle Prüfung der Einwirkung der arist. Kritik auf

Digitized by Google

schon in seiner Dissertation dem tieferen Zusammenhange zwischen der platonischen Ideenlehre und ihrer aristotelischen Interpretation und Kritik nach.

Die aus dem Altertum überkommene Meinung, Plato und Aristoteles hätten in einem gespannten, ja feindseligen Verhältnis zueinander gestanden, widerlegt er aus den Quellen selbst, die in diesem Punkte höchst fragwürdig und ungenügend seien. Wenn nun Aristoteles die platonische Philosophie nicht richtig dargestellt hätte, so würde es in der Tat nur zwei Möglichkeiten geben, wie sie Tennemann erdachte: er habe es nicht gewollt oder habe sie nicht verstanden. Daß Aristoteles, „tanti ingenii vir, per tot annos Platoni familiaris", sie nicht verstanden habe, sei ein Widersinn; daß er es nicht gewollt habe, werde mit der Ablehnung jener feindlichen Spannung zwischen den beiden Philosophen hinfällig. Den dagegen nahe liegenden Schluß auf genaueste Kenntnis der platonischen Philosophie stützt Trendelenburg durch einen Vergleich zahlreicher Stellen aus den Dialogen Platos mit den von Aristoteles angeführten Aussprüchen. Und sein Ergebnis wird, daß Aristoteles ein treuer Dolmetsch der platonischen Philosophie gewesen sei, auch für dies System der erste Geschichtschreiber. Er liebt es daher auch, solche Stellen aufzuweisen, für die Aristoteles den „Antrieb" zu einer Lehre aus Plato empfangen konnte. Ein Beispiel sei genannt.[1]) Aristoteles führt in der Nikomachischen Ethik aus, es sei das Wesen der Gerechtigkeit, Proportionen zu finden und auszuführen, und zwar der verteilenden Gerechtigkeit geometrische Proportionen zu bilden, der ausgleichenden arithmetische. Darin sieht Trendelenburg eine Aufnahme und Weiterbildung eines platonischen Gedankens aus den „Gesetzen". Hier bezeichne Plato das geometrisch Proportionale als das Gerechte, das arithmetisch Proportionale weise er der schlechten Verfassung zu. Aristoteles habe nun den ersten Gedanken übernommen, den zweiten jedoch so umgeändert, daß er das arithmetisch Gleiche der ausgleichenden Gerechtigkeit überwies.

---

die Ideenlehre versuchte H. Siebeck, Platon als Kritiker arist. Ansichten. Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik 107—108. N. F. 1896.

[1]) Beiträge III. 411 f.; Kl. Schr. II. 330 f.

Digitized by Google

Unser Philosoph ist jedoch weit davon entfernt, eine Synopse zu versuchen. Es fehlt nach ihm nicht an Mißdeutungen und einseitiger Bezugnahme. So ist es ein besonderes, sofort nach Erscheinen anerkanntes Verdienst der Dissertation, daß sie auch zur Abgrenzung der platonischen und pythagoräischen Philosophie, die Aristoteles zu wenig sondert, wichtige Beiträge liefert,[1]) z. B. durch genauere Fassung des Begriffes der μεθεξις.[2]) Nach Aristoteles hat Plato diesen Begriff für den pythagoräischen der μιμησις eingesetzt und nichts weiter als den Ausdruck geändert. Aber Trendelenburg findet in ihnen einen tiefgehenden Unterschied ausgedrückt. Zunächst käme Plato auf dialektischem, die Pythagoräer auf mathematisch-physischem Wege zum Begriff. Plato rede von einer μεθεξις των ιδεων, um durch einen gemeinsamen Begriff in den Fluß der Dinge die Konstanz hineinzubringen, jene wollten das Unendliche an den Dingen dadurch begreiflich machen, daß sie die Dinge selbst als Zahlen bezeichneten oder doch nach ihrem Bilde sein ließen. Plato habe das Unendliche an den Dingen besser erkannt, indem er zugleich die pythagoräische Auffassung dahin ermäßigte, daß er die Einzeldinge an den ewigen Ideen teilhaben ließ.

Aristoteles hat nun die Ideenlehre nicht in ihren letzten Gedanken und Absichten übernommen.[3]) Die Idee als Zusammenschluß und Einheit der Gegensätze im höchsten Begriff lehre er nicht, er habe lieber die Gedankengänge etwa des Phädon übernommen, wo der Sinn der Idee, ihre Bedeutung und ihr Verhältnis der Sinnenwelt gegenüber untersucht werde, oder der Republik, wo im 7. Buche die Unterordnung der Idee unter eine höchste, die Idee des Guten, gelehrt werde. Solche Gedanken habe Aristoteles fortgebildet, doch lasse sich nachweisen, daß er gar wohl auch die Dialoge „Parmenides" und „Sophistes" gekannt habe. Er verwerfe nur den χωρισμος und halte sich an die Lehre von einer παρουσια der Ideen. Trotzdem verharre Aristoteles selbst bei einer gewissen Sonderung; denn die Ideen seien auch nach ihm nicht durch die Dinge erzeugt oder aus ihnen geschöpft, sondern neben den Dingen und vor ihnen erfaßt „tanquam divina rerum exemplaria".

[1]) S. die Rezension von Chr. Petersen, im „Rheinischen Museum" 1828 S. 542—557; vgl. auch die Aufsätze von Brandis in demselben Jahrgang.
[2]) Platonis de ideis usw. S. 35 ff. [3]) Vgl. a. a. O. 42 ff.

Digitized by Google

Daher müsse man annehmen, sie seien im νους enthalten, und zwar δυναμει.[1])

Aristoteles steht in keinem schroffen Gegensatze zu seinem großen Lehrer, sondern ist Platoniker, seine Philosophie Platonismus, und zwar ist er der größte und selbständigste Schüler Platos. Sein Verdienst ist, daß er die Übersinnlichkeit, die Transszendenz der Ideenwelt widerlegte und sie in ein richtigeres Verhältnis zum Seienden brachte. Dabei blieb die Idee als die Macht des Gedankens auch ihm das Ursprüngliche vor der Materie, dem nackten Stoff, und so führte er die bedeutendste und die erfolgreichste Reihe der idealen Systeme fort, die mit Plato beginnend „die Welt und ihre Glieder als ein reales Gegenbild göttlicher Gedanken, als Verwirklichung und Darstellung einer Idee betrachten", welche „der Richtung der Kräfte, und namentlich dem relativen Ganzen, das im Organischen erscheint, einen bildenden und bauenden Gedanken zugrunde legen".[2])

Auf diese Weise glaubt Trendelenburg die aristotelisch-platonische Weltanschauung nach ihrer historischen Kontinuität und gemeinsamen Richtung herausgestellt zu haben. Wenn in seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit die Aristotelesforschung überwog, so bedeutete das keine Geringerschätzung Platos, sondern nur sein Bestreben, die ihm für seine Zeit durchaus notwendig erscheinende Würdigung der aristotelischen Philosophie durchzusetzen. Denn keine könne besser als diese eine zuverlässige und dauernde Stütze sein, wofern sie nicht wieder in Dogmen erstarre. Die Wissenschaften seien seit dem Altertume gewaltig angewachsen, aber von Aristoteles könne man noch immer lernen, wie sie in ihrer vollen Ausdehnung und Tiefe zu erfassen seien, seine Methode der Forschung bleibe sicher und gründlich. Seine Weltanschauung aber bedürfe der Ergänzung durch die platonische. Aristoteles' Weltanschauung war universaler, Platos idealer; in diesem offenbare sich der künstlerische, dichterische Geist,

---

[1]) Tr. stützt sich a. a. O. 45 f. bes. auf de an. III. 4.; vgl. auch seinen Kommentar S. 469 f.

[2]) Beiträge II. 11 f. — Zum Platonismus rechnet Tr. ferner die Stoiker, die christliche Philosophie des Mittelalters, J. Bruno, nach 13 f. 240. 251 f. Leibniz. — Eine gründliche Untersuchung der platon. Elemente in der aristotel. Philosophie in vielfacher Übereinstimmung mit Tr. gab H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus II. 1864, S. 68—138.

Digitized by Google

die Anmut der gestaltenden Kunst, Aristoteles sei der Mann der Prosa, das Persönliche trete nirgends hervor, nur die Sache regiere die Untersuchung und statt der Dialoge entwerfe er Wissenschaften in Disziplinen. Allein, es sei kein Streit auf Leben und Tod zwischen ihnen. „Platos Idee ohne des Aristoteles Welt wäre wie die Wahrheit ohne Wirklichkeit; sie hätte nicht einmal so viel Bestand als der flüchtige Regenbogen, der sich mit entzückenden Farben über die Erde schwingt; denn die Wahrheit ohne Wirklichkeit vermöchte keinem Auge zu erscheinen. Wiederum wäre des Aristoteles Welt ohne Platos Idee eine Wirklichkeit ohne Wahrheit, das übermütige Spiel blinder, wüster Kräfte, öde und leer an Gedanken. Daher verfolgen schon Plato und Aristoteles die angedeutete Richtung nicht ausschließend. Bei Plato ist ja die Welt ein Abbild der ewigen Idee, und bei Aristoteles liegt den Dingen ein schöpferischer Begriff zum Grunde. Beide bewegen sich von selbst zu einer Gemeinschaft hin. Namentlich hat Aristoteles, Platos Schüler, mitten in dem Gegensatz das Wesentlichste des platonischen Geistes in sich aufgenommen.“[1]) —

Je tiefer Trendelenburg in die aristotelische Philosophie eindrang, desto mehr begriff er Aristoteles als den Philosophen schlechthin, welcher dergestalt dem Begriffe der Gattung entspreche, daß in ihm die Gattung wie zum Individuum werde, daß er den Begriff des Philosophen gleich einem Urbild erfülle und daher seinen Namen ohne Einschränkung tragen dürfe.[2]) Die ganze Geschichte der Philosophie zeigte ihm, wie, bewußt und unbewußt, Aristoteles der Mittelpunkt gewesen sei, dem alles Suchen in der Philosophie zugestrebt habe. In ihm habe sich auch die philosophische Sprache zu einer wissenschaftlichen Terminologie verfestigt, die noch die Grundlage der unsrigen bilde. Wer sich darum mit der aristotelischen Philosophie befasse, finde die Mehrzahl der Begriffe unverfälscht am Ort, wo sie geprägt wurden; hier seien sie noch „klingendes Metall“, nicht imaginären Wertes.[3]) Deswegen meinte Trendelenburg sich bei der Aufgabe bescheiden zu müssen, auf der Stufe

---

[1]) Vgl. kl. Schr. II. 253—256; Aristotle S. 19, 23. [2]) Kl. Schr. I. 3.

[3]) s. Elementa Logices Arist.[3] S. VI f. — Erläuterungen usw. 1842, S. VIII f. — Aristotle S. 19 f.

Digitized by Google

der Gegenwart zu erneuern, was Aristoteles auf der Stufe der antiken Philosophie geleistet habe. Eine Fülle tragender Gedanken im System Trendelenburgs gehen auf Aristoteles zurück: die Welt als ein einheitlicher, auf einem geistigen Grunde ruhender zielstrebiger Organismus, der als Ganzes vor den Teilen besteht, die genetische Darstellung der Lebensform, die überragende Bedeutung des Intellektuellen, die Idee des Guten in der Ethik recht verbunden mit der Lust, der das Schöne der Kunst erzeugende Zweckgedanke; viele andere sind bereits oben an den betreffenden Stellen genannt worden. Doch erscheint es wertvoller, diejenigen Punkte aufzuzeigen, in denen Trendelenburg über Aristoteles hinausgeht. Das sind keineswegs nur solche, die durch die allgemeine Vervollkommnung der Wissenschaften oder durch den Eintritt des christlichen und germanischen Geistes in die Philosophie seit Aristoteles' Tagen bedingt sind, sondern auch rein prinzipielle, neue logische und erkenntnistheoretische Stellungnahmen. Die Kritik einiger aristotelischer Lehren wird dies klarlegen.

In seiner scharfsinnigen Untersuchung über die aristotelische Kategorienlehre glaubte er nachweisen zu können, daß die Kategorien durch Zergliederung des Satzes, als seine allgemeinsten Prädikate, gewonnen seien; es bestehe eine enge Verwandtschaft zwischen den logischen Kategorien und den grammatischen Verhältnissen; wenigstens scheint ihm „der grammatische Leitfaden" alle Anwendungen der Kategorien zu durchziehen. Damit war zum mindesten der Versuch eines einheitlichen Entwurfes der Kategorien wahrscheinlich gemacht. Aber Trendelenburg fand das Vorgehen ungenügend; die Anwendung zeige, daß jene zehn Kategorien nicht die letzten Subsumtionsmöglichkeiten darstellten, z. B. sei die Abgrenzung des Relativen (προς τι) von der Substanz und dem Grunde unzureichend. Ferner — daß verschiedene Kategorien von einem und demselben Begriff ausgesagt werden könnten, erkläre Aristoteles aus dem Unterschied zwischen dem Begriff an sich und den Akzidentien. Dadurch entstehe eine Verschlingung der Kategorien ineinander, so daß nur die Kategorie der Usia keiner anderen κατα συμβεβηκος zugesprochen werden könne. Sie gehe daher mit einem größeren Rechte den anderen voran, bei ihr sei „das der Natur nach Frühere" der Gesichtspunkt der Anordnung. Folgerichtig hätten

Digitized by Google

sämtliche Kategorien auf die vier Gründe oder Ursprünge zurückgeführt werden müssen, da sie der Natur nach das Erste seien. „Die Kategorien und die Prinzipien müßten hier zusammengehen. Da die Kategorien real sind, so würde es konsequent sein, die Wurzeln der Kategorien in den Ursprüngen der Dinge zu suchen. Aber vergebens sehen wir uns nach der Bestimmung dieses Verhältnisses um, in welchem sich zugleich die Logik und die Metaphysik einander ergreifen würden." Überall hätte das der Natur nach Frühere zum Bestimmungsgrund erhoben, die logischen Kategorien hätten in die metaphysischen übergeführt werden müssen, um in einem Allgemeinen zu ruhen, aus dem sich die Seite des Denkens und die des Seins gleicherweise ableiten ließen. Erst da gelange die Kategorienlehre zum Ziele, „wo der Ursprung der Begriffe und die Entstehung der Sache miteinander fortschritten".[1])

Auch in der aristotelischen Ethik findet Trendelenburg Unzulängliches.[2]) Aristoteles setze das Freie „in die vom Verstand bestimmte und dem Wesen des Menschen eigentümliche Tätigkeit", überführe also die sittliche Freiheit, wie überhaupt die Elemente des Sittlichen, in das Reale und Wirkliche, aber es fehle der volle Zusammenhang zwischen Psychologie und Ethik, sowie die Abgrenzung gegen die Metaphysik. Trendelenburg vermißt die Umbiegung oder Umwertung des Organischen unter dem sittlichen Gesichtspunkt und metaphysisch die Durchführung der Einen stetigen Bewegung; diese hat in der Ethik vor allem die schlechthinnige Freiheit des Menschen zu begründen und darzustellen — also auch die Unabhängigkeit des *νους παθητικος*, nicht nur des *νους ποιητικος*, des schöpferischen göttlichen Verstandes.

Hier schließt sich die gesamte Kritik Trendelenburgs zusammen; denn von der psychologischen, logischen, ethischen und metaphysischen Seite vereinigen sich alle Einwände in den Bedenken gegen die Lehre vom *νους ποιητικος*.[3]) Diese Lehre bilde freilich den Höhepunkt der aristotelischen Philosophie, doch sei keine schwieriger und dunkler. Schon der unmittelbare Übergang von der realen Bewegung zur idealen, eben zum *νους*, ist ihm ungenügend darge-

[1]) Beiträge I. S. 187 ff., 216 f. [2]) a. a. O. II. S. 154 ff.

[3]) Vgl. Kommentar 168 f.; 489 ff.; Beiträge II. 373 ff.; Literarisches Centralblatt, 1853, Nr. 25, S. 407.

Digitized by Google

stellt. Er findet es merkwürdig, daß in der Metaphysik der Zweck gar nicht erörtert werde,[1]) der doch allein den *νους* im Grunde der Welt verbürgen könne. Trendelenburg sucht für sich nun nach einem Ausweg, um ergänzend die Lücken auszufüllen: Der *νους ποιητικος* ist der tätige und unsterbliche Teil des Geistes, aber nicht wie der leidende Teil an die übrigen Vermögen des Körpers und der Seele gebunden, überhaupt von höherem Wert; *δει γαρ τιμιωτερον το ποιουν του πασχοντος και η αρχη της υλης.* Nach dem System muß der tätige Geist auch der erste sein; denn wie bei den einzelnen Menschen die Fähigkeit zum Wissen dem Wissen selbst vorhergeht, auch das Wissen selbst in allem das Frühere ist, so wird auch der tätige *νους* als der Quell des Wahren im All das Frühere sein, obwohl er erst nachher im einzelnen erkannt wird. Wenn man nun in dieser Weise die Lehre vom *νους* ausdeutet, dann bleiben zwei Lücken bestehen, die ausgebessert werden müssen, um die Einheit des philosophischen Systems herzustellen: Aristoteles hat nirgends gesagt, wie der menschliche Geist am Göttlichen teilhabe, sodann hat er den *νους* zum ersten und letzten Prinzip des Wissens erhoben (*και αρχη και τελος νους*), aber nirgends angegeben, wie der *νους ποιητικος* das Prinzip der Wissenschaft sei und sein könne.

Wie beseitigt Trendelenburg diese Mängel?

Er führt den Gesichtspunkt des *προτερον τη φυσει* einheitlich durch, begründet die Eine geistige Kraft, die Quelle des Wahren und des Seienden ist, und führt sie durch sämtliche Disziplinen. Die Lösung der Frage nach dem echten Wesen der Vernunft bildet die Aufgabe jener metaphysischen Untersuchung, ob und wie Denken und Sein die letzten Gründe teilen; sie führt auf die konstruktive Bewegung und den Zweck. Zugleich ist damit für Trendelenburg die Anknüpfung an Plato gewonnen; denn in Platos Dialektik waren Logik und Metaphysik verschmolzen, „da das Sein uud das Denken in der Idee denselben Mittelpunkt haben und die Wirklichkeit des Werdens und die Wahrheit des Erkennens in den Ideen gemeinsam wurzeln. Die ewigen Grundgestalten, nach welchen die sinnliche Welt wird und geworden ist, schlummern

[1]) Tr. muß damit das Fehlen einer ausführlichen prinzipiellen Erörterung gemeint haben, da gelegentliche Ausführungen nicht selten sind: vgl. B 996 a 26 f., 999 b 10 u. ö.

Digitized by Google

wie vergangene Anschauungen in dem Geiste. Insofern müssen bei Plato die höchsten Begriffe zugleich die höchsten Formen des Seins bilden."[1])

Trendelenburgs Philosophie ist darum platonisierter Aristotelismus.

Er ist zu den Quellen der alten Philosophie zurückgekehrt, weil auch er die Kräfte der neuen bezweifelte. Wenn sich damals der spekulative Gedanke im hegelschen System gleichsam überschlug, so bedeutete das weiten Kreisen zugleich einen Beweis für die ungenügende Begründung der kantischen Lehre. Von ihr waren Schelling und Hegel ausgegangen, ihre Lücken füllten sie mit sich überstürzenden Ideen aus, und wenn auch der Kundige schon damals an ihnen die irrige Bezugnahme auf Kant erkannt hatte, so blieb doch der Gesamterfolg, daß sich der Blick mehr auf die Mängel als die Vorzüge des kantischen Systems heftete. Dennoch hat kein Philosoph nach Kant um eine Auseinandersetzung mit seiner Philosophie herumkommen können, und niemand ist von ihr unbeeinflußt geblieben, auch Trendelenburg nicht.

Trendelenburg beugte sich nicht nur vor dem Genie, das ihm in Kant entgegentrat und ihn zur Bewunderung zwang, sondern stimmte ihm in mehreren Punkten bei. Ja, in dem erkenntniskritischen Ausgangspunkt, im Aufstieg zum System nach einer analytischen Untersuchung der Prinzipien aller Wissenschaft glaubte er besser und richtiger in den Bahnen Kants zu wandeln als andere; denn diese waren synthetischen Konstruktionen nachgegangen und hatten fast sämtlich es verschmäht, „die Prinzipien so umsichtig zu betrachten und so sauber herauszuarbeiten und die Grundlage so zu sichern, wie Kant es tat, der darin und überhaupt in der Stellung des Problems ein dauerndes Vorbild ist. Daher wird man, wo es sich um die Prinzipien, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, handelt, nie vor Kant vorbeigehen dürfen."[2]) Damit ist denn in der Tat im Systeme Trendelenburgs die kritische Philosophie mit einem Teile aufgenommen, der zu ihren besten und dauerndsten gehört. Was anderseits Trendelenburg vor allem ablehnte, das wird selbst von Kantianern strenger Observanz abge-

[1]) Beiträge I. 205. [2]) Beiträge III. 171 f.

Digitized by Google

wiesen oder umgebildet; darum geht noch heute der Streit und daran scheiden sich die Richtungen: es sind dies der subjektivistische Einschlag und das Ding an sich. Will man den Subjektivismus in der Philosophie Kants heute auch leugnen und kann man es auch, seitdem wir durch die philologischen Untersuchungen H. Cohens über die wahre Bedeutung des Apriori aufgeklärt sind, so darf Trendelenburg doch für sich die Entschuldigung beanspruchen, daß er Kant in diesem Punkte nicht besser oder schlechter verstand als seine Vorgänger und Zeitgenossen; hat doch noch jüngst kein Geringerer als P. Natorp zugestanden, daß Kant selbst zu einer subjektivistischen Deutung reichlich Anlaß gegeben habe.[1]) Wenn Trendelenburg weiterhin die Trennung des empirischen und transzendentalen Bewußtseins tadelte, so fand er in Fichte und dem jugendlichen Schelling Bundesgenossen; wenn er das Ding an sich als metaphysische Reliquie entfernt wissen wollte, so pflichteten ihm wiederum die Diadochen Kants bei von Fichte an, und wenn er schließlich die Spaltung des Systems verwarf, welche durch die dem Kausalgesetz folgende theoretische und die freie, sich selbst die Gesetze entwerfende praktische Vernunft veranlaßt ist, so wird Trendelenburg besonders hierin bis in unsere Tage hinein Verständnis und Anhänger finden.

Am meisten lobte Trendelenburg die Untersuchung der apriorischen Bestandteile des Denkens, in ihr sah er den wertvollsten Teil der kantischen Philosophie und entwickelte im Anschluß an sie die eigene Lehre vom Apriori. Raum, Zeit, die Einheit in den Kategorien sind auch ihm apriorische Formen in unserem Erkennen, aber er vermißt bei Kant den Nachweis empirischer Wirklichkeit, mindestens den empirischer Anwendbarkeit, da ihm, wie seinen Zeitgenossen der wahre Verstand des Apriori abging. Er hält sich an die Auslegung, daß Raum, Zeit und die Kategorien im erkennenden Bewußtsein des Menschen ihren Ursprung nehmen sollen. Dadurch werde ihre subjektive Bedeutung herausgestellt, allein die objektive noch nicht gewährleistet.[2]) Auf ihre objektive Seite komme aber

[1]) Allgemeine Psychologie I. 1912, S. 207.

[2]) Tr. setzt also apriori = rein subjektiv, objektiv = an sich; doch schwankt besonders der Begriff des Objektiven: bald ist das Apriori sein ausschließender Gegensatz, bald sein notwendiges Gegenüber. Auf die Unbestimmtheit dieser

Digitized by Google

alles an; denn entspräche ihnen nichts an den Dingen, so hätten wir kein Recht, sie auf die Dinge anzuwenden, und könnten nie zu begründeter Erkenntnis gelangen. Kant nenne Raum und Zeit apriori, weil sie notwendig und allgemein seien, allein das Notwendige und Allgemeine müsse auch an den Dingen sein, ja, an ihnen etwas adäquat ausdrücken. Ohne diese Voraussetzung sei selbst in den mathematischen Wissenschaften keine Gewißheit zu erzielen.

Einseitig scheint ihm auch die Lehre von den Kategorien durchgeführt zu sein. Die Kategorien enthalten von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung. Wiederum entsteht eine Kluft zwischen Bewußtsein und Erfahrung, die nur dann überbrückt ist, wenn Erfahrung und Kategorien als durch einen gemeinsamen Ursprung bedingt nachgewiesen sind. Diese Möglichkeit erfüllt nun nach Trendelenburg die Bewegung, „welche, im Geiste konstruktiv, den Begriffen und, von den Dingen geübt, der Erfahrung zum Grunde liegt, dergestalt, daß die bewußte Bewegung des Denkens die blinde der Natur dem Erkennen aufschließt, indem sie sie nachbildet.“[1])

Was unser Philosoph für seine eigene Lehre von der Bewegung Kant verdankt, wird im Zusammenhange unten zu erörtern sein, aber die Einführung dieses Prinzips könnte es nahelegen, Trendelenburg als einen Fortführer der kantischen Lehre zu bezeichnen in der Weise, wie (seit O. Liebmanns Buch „Kant und die Epigonen“ 1865) Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer als Kant ergänzend und fortführend hingestellt werden. Denn ähnlich wie etwa Fichte und Schelling, die in Einem Prinzip Denken und Sein zu vereinigen, von Einem Prinzip aus die Natur- und die Geistesseite zu entwickeln suchten, entwirft Trendelenburg aus der konstruktiven Bewegung, welche subjektiv und objektiv, ein geistiges Prius und eine Tat der Imagination ist, Natur und Geist, Erfahrung und Denken. Aber das wäre eine „äußerliche Geschichtschreibung“, wie Trendelenburg selbst den Versuch K. Fischers ge-

Begriffe wies J. Bergmann zuerst hin: Philos. Monatshefte V. 1870, S. 274; am klarsten nach ihm H. Cohen, Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft VII. 1871, S. 253 f.

[1]) Beiträge III. 243.

Digitized by Google

nannt hat, der ihm die Absicht unterschob, in den „Logischen Untersuchungen" den Standpunkt Kants ergänzen zu wollen.[1]) Er steht mit Recht solchem Verfahren kühl und gleichgültig gegenüber; denn obwohl er seine Philosophie in manchen Punkten an Kant orientiert, ja in einem für ihn bedeutsamsten gestärkt hat, so scheidet doch den Aristoteliker eine Kluft von Kant.

In unseren Tagen ist von verschiedenen Seiten das Problem „Kant und Aristoteles" behandelt worden. S. Aicher[2]) hat den erkenntnistheoretischen Gegensatz untersucht und so formuliert: „Aristoteles schreitet vom Sein zum Denken fort, Kant vom Denken zum Sein. Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken." Aristoteles forschte dem Werden und Wachsen in der Natur wie im menschlichen Geiste nach und suchte ihre Prinzipien. Und während er die Möglichkeit und Wirklichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis voraussetzte, befragte Kant die fertige Erkenntnis um ihr Recht auf Allgemeingültigkeit, daher, von einem logischen Gesichtspunkte aus, das kantische System die Voraussetzung des aristotelischen genannt werden kann. „An dem Punkte, an welchem Kant aufhörte, setzt die aristotelische Untersuchung ein: bei dem Beweis bzw. der Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntnis". Trendelenburg übernimmt aus der kritischen Philosophie die Forderung einer Prüfung der Erkenntnisfaktoren; im kritischen Anstieg ist sein System jenem ähnlich, aber nur ähnlich; denn in ihm findet auch der Realismus seinen Platz durch die Annahme des Parallelismus von Denken und Sein. So lehrt er auch die Übereinstimmung des Apriori mit den Dingen, die nicht Erscheinungen sind; sein Begriff des Objektiven ist derjenige des Aristotelismus und nicht der eines Apriorismus im Sinne

[1]) Siehe K. Fischer, Syst. d. Logik usw.[3] Werke VI. 1909, S. 160; dazu Trend., Beiträge III. S. 275 f. — Als ein Werk der kritischen Philosophie, wenn auch von Kant stark abweichend, waren die „Log. Unters." schon von P. K(opp) in den „Münchner Gelehrten Anzeigen" 1841 Nr. 161 ff. eingehend besprochen worden. — Daß Tr. bei R. Pünjer, Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation II. 1883, S. 326—329 unter den Vertretern des „erkenntnistheoretischen Neukantianismus" aufgezählt wird, ist nur Folge einer ungeschickten, rein äußerlichen Nebenordnung.

[2]) Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Tübingen, 1907, u. a. S. 2, 82, 101. Vgl. Siebeck, Aristoteles[3] 1910 S. 90 ff.

Digitized by Google

Kants, da wir von gewissen Schwankungen in seiner Fassung absehen können.

Noch schärfer rückt Trendelenburg auf metaphysischem Gebiete von Kant ab. Es ist eine irrige Absicht, Kant jegliche Metaphysik abzusprechen. Er wollte die alte durch eine neue ersetzen, aber sie nicht überhaupt beseitigen, was schlechterdings unmöglich ist. Aber Kant geriet, wie neuerdings mit tiefem Eindringen bewiesen ist,[1]) in einen gefährlichen Dualismus. Die Vernunft sucht die in den Kategorien begriffene synthetische Einheit bis auf das schlechthin und in jeder Weise Unbedingte auszudehnen. Aber ihr Vorgehen ist nicht identisch mit dem der Wissenschaften, wie die Antinomien der Vernunft zeigen; die Folge wird ein verschiedener Wahrheitsbegriff. Die Gesetze des Verstandes geben der Erfahrung eine besondere Objektivität, die Gesetze der Vernunft setzen die fertige Erfahrung voraus; neben ihr steht nun die metaphysische Vernunft, um die unbedingten, nicht erfahrungsmäßigen Bedingungen zu bestimmen. So entsteht die Anomalie, daß die Metaphysik mehr als die Erfahrung das sucht, was tatsächlich ist, und mit Hilfe von Ideen und Prinzipien ohne Berührung mit der Wirklichkeit das Wirkliche zu erkennen strebt. Dagegen sind bei Aristoteles Wissenschaft und Metaphysik eng verbunden. Sie haben keine grundsätzlich verschiedene Arbeitsmethode, sondern unterstützen sich gegenseitig. Die Metaphysik ist ihm Grundlage und Gipfel der Wissenschaft, d. h. sie begründet logisch die anderen Wissenschaften und gibt den Abschluß als die abstrakteste aller.

Vor dem verhängnisvollen Dualismus bleibt Trendelenburg in der Gefolgschaft des Aristoteles geschützt, und damit vor jener Lehre von einer doppelten Wahrheit, nach der die Wahrheit der moralischen Weltordnung die der Erfahrungsordnung übertrifft, die Wissenschaft zum Vasallen des Glaubens wird. Die Frage nach den absoluten Kategorien rückt im Systeme Trendelenburgs nach organischer Entwicklung ans Ende der gesamten Untersuchung, und der Glaube, der hier als Bürge notwendig wird, erwirbt sich kein anderes Recht über das Reich der Wissenschaften als das eines ge-

[1]) Vgl. die von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift von Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles, 1911: siehe z. B. 238ff. 322ff.

Digitized by Google

fühlsmäßigen Anspruchs, mit Hoffnung und Wunsch da einzuspringen, wo Verstand und Einsicht notwendig versagen.

Weit mehr als Kant scheint sich Trendelenburg durch seinen Aristotelismus der Philosophie Hegels zu nähern. Die logische Methode der hegelschen Lehre konnte ihr Recht bis auf die zweiten Analytiken zurückleiten; denn in ihnen erhält das Schlußprinzip einen realen Sinn, indem verlangt wird, daß der Mittelbegriff im Syllogismus der Ursache in der Wirklichkeit entspreche. „So erst wird der Schluß zu einem „apodeiktischen", bei dem sich logische Notwendigkeit und reale oder ontologische decken, und die syllogistische Ableitung eines Satzes kann als das Abbild des Werdens und der Gestaltung der Dinge selbst erscheinen, als der adäquate Ausdruck der Bestimmungen ihrer Eigenschaften durch ihre begriffliche Form."[1]) Eine ähnliche Verbindung von Logischem und Ontologischem weisen die Kategorien des Aristoteles auf, da im Gegensatz zur Annahme Trendelenburgs (besonders durch H. Maier) der Nachweis ein für allemal erbracht sein dürfte, daß Aristoteles nicht an der Hand eines „grammatischen Leitfadens", sondern durch Einteilung des Seins nach Substanz und neun Akzidentien seine Kategorien gewonnen hat.[2]) Wenn ferner in der Entwicklung des νους von einer διαλεκτικη μεθοδος geredet wird, dann wurde dieses mit anderem von Hegel ohne weiteres der eigenen Methode gleichgesetzt.

So konnte Gabler, der erste Nachfolger Hegels auf dem Berliner Lehrstuhl der Philosophie, mit einem Schein des Rechts in den „Logischen Untersuchungen" wegen der „gemeinschaftlichen Quelle der aristotelischen Philosophie" einen Hegel verwandten Geist finden.[3]) Allein solche Verwandtschaft ist äußerlich, die Zahl der Beziehungen gering, und in den Folgen entfernen sich beide weit von einander. Dem Aristoteliker entsprang alle Arbeit des Denkens aus dem Drang zur Sache, nicht um sie durch den Umschwung der Gedanken zu

[1]) A. Riehl, in „Kultur der Gegenwart" I. 6.[2] S. 77f.

[2]) Auf diesen Charakter machten u. a. in ähnlicher Weise aufmerksam: C. H. Weiße, Aristoteles von der Seele, 1829, S. 178f.; Prantl, Geschichte der Logik I. 1855, S. 208f.; Chr. Aug. Brandis, Geschichte der Entwicklung der griech. Philosophie I. 1862, S. 430f.

[3]) G. A. Gabler, Die Hegelsche Philosophie, 1843. 1. (und einziges) Heft, S. 3.

Digitized by Google

erzeugen, sondern um die eigene Bestimmtheit des Denkens und die des Seins durch ein vermittelndes Prinzip zusammenzuführen. Dagegen setzte Hegel als Aufgabe der Philosophie, „die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und zum Begriff, das ist das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen". Diese Einheit erreichte die spekulative Philosophie in der absoluten Idee, „der reinen Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut". Die Logik war ihm die Wissenschaft solcher reinen Idee, ihre Methode aber die Dialektik, die „in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt — die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens — das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaften kommt", sein sollte.[1]) Und diese dialektische Methode des reinen Denkens wurde dann zur absoluten erhoben, sie sollte Form und Inhalt erzeugen. — Unleugbar griff Trendelenburg das System Hegels im Mittelpunkte an, als er die logische Frage heraushob und die dialektische Methode auf ihre Haltbarkeit hin prüfte.[2])

Trendelenburg hat niemals die Größe der Gedankenschöpfung Hegels verkannt, er hat die Symmetrie, die überraschende Einheit, die imponierende Architektonik des ganzen Systems bewundert und öffentlich mit seiner Anerkennung nicht zurückgehalten. Doch bildete die Bekämpfung und Widerlegung der hegelschen Philosophie einen Hauptteil der „Logischen Untersuchungen" und rief die Jünger Hegels, schon kampfgeübt im Streite gegen einander, ins Feld gegen den allen Richtungen gemeinsamen Feind.

Hegel hatte behauptet, das reine Denken bedürfe keiner äußeren Anschauung, keines Bildes, daher die Logik von einer Seite die

[1]) Hegel, Werke XV. 535; Enzyklopädie[4] u. a. § 236 f; § 81.

[2]) Die erste eingehende, öffentliche Kritik des hegelschen Systems übte Tr. am Schluß seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie seit 1834. — Literarisch zuerst in den „Log. Unters." 1840. I. Kap. 3. Dann in zwei Aufsätzen in der „Neuen Jen. Allg. Lit. Zeitung": Zur Geschichte von Hegels Logik und dialektischer Methode. Die logische Frage in Hegels System. Eine Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Widerlegung. 1842, S. 405—414, und 1843, S. 181—191. — Vgl. ferner: Geschichte der Kategorienlehre in den „Beiträgen" I. 1846, S. 355 ff.

Digitized by Google

schwerste Wissenschaft sei, insofern sie es" nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen", sondern nur mit dem eigenen Denken, mit reinen Abstraktionen zu tun habe.[1]) Hiergegen wendet Trendelenburg ein, daß die Logik Hegels keinen Schritt tun könne, ohne ein Bild der räumlichen Bewegung unterzuschieben. Sie bedürfe des Verschmähten auch fernerhin und führe es überall auf Umwegen ein: Repulsion, Attraktion, Stoß und Druck, Fall usw. würden anders „regungslose Wörter" bleiben.

Unzulänglich sind ferner die logischen Mittel der Dialektik: Um vom reinen Sein zur reinen Idee, von der voraussetzungslosen Leere zur Fülle der vernünftigen Welt zu gelangen, ist der Antrieb durch Negation und Identität nötig. Das sind aber lediglich logische Wörter, sie können deshalb nur Logisches erzeugen. Wenn sie aber doch zur Wirklichkeit führen, dann ist die angewandte Negation nicht rein logisch geblieben, nicht ein non A zum A, sondern „reale Opposition" geworden. Zunächst ein „imposantes Wort, das, als eine Abstraktion, die Anschauung in der Schwebe und den Geist im Staunen hält", überschreitet die Negativität im Fortgange der Entwicklung unversehens ihr logisches Wesen und wird „wie ein weiter Mantel, aus dem man viele Falten machen kann, um das Verschiedenste darin zu verstecken". Was sie nun versteckt in sich birgt, das Gegensätzliche, das den Prozeß des Denkens weiter treibt, stammt eben nicht aus dem reinen Denken, sondern aus der aufnehmenden Anschauung.

Die Identität sollte Satz und Gegensatz zu einem über beiden stehenden Begriff führen, sie zu einer realen Einheit aufheben. Ihre erste Tat sollte die schöpferische Zusammenfassung von reinem Sein und leerem Sein (= Nichts) zum Werden bilden. Solches Unterfangen ist aber Trendelenburg „nichts anderes als die Reflexion einer relativ logischen Gleichheit, als die abbleichende und verwischende Abstraktion".

Die Negativität war die bewegende Seele des ganzen Systems; denn durch das Heraustreten des Gegensatzes wurde die schaffende Gedankenbewegung vorwärts zu neuen Einheiten und Gegensatz-

[1]) Enzyklopädie § 19.

Digitized by Google

paaren getrieben. Dabei schnellte sich die Negativität oft an der „Springstange" des progressus in infinitum fort und verließ damit die Basis des gesicherten Beweises, weil der Prozeß ins Unendliche nur den Wert eines indirekten Beweises besitzt.

Die Dialektik wollte mit der Genesis der Sache zusammenfallen. Hegel setzte freilich die Tatsachen der Erfahrung, deren Fülle er für seine Zeit ohne Zweifel in einem universalen Maße besaß, voraus, aber nur um sie in die wahrhaft vernünftige Form zu erheben. Als Trendelenburg 1840 von den Fragen der reinen Spekulation aus als erster den Kampf gegen Hegel aufnahm, konnte er schon aus dem Lager der Hegelianer selbst Zeugen gegen die Richtigkeit dieser Methode aufführen, z. B. C. H. Weiße, J. H. Fichte: Männer, welche die strengen Anhänger Hegels freilich als „Pseudohegelianer" ablehnten. Denn die Geschichte zeigt uns, wie innerhalb der Schule Hegels die selbständigen Geister, sobald sie kritisch forschend den Tatsachen der Natur und der Geschichte gegenüberstanden, die Vergewaltigung des Tatsächlichen erkannten und alsdann ihren Grund, die dialektische Methode, ablehnen mußten. Sie versagte in der Geschichte der Philosophie, der Religion, der Rechtswissenschaft, des Staates, überall wo die historisch-philologische Kritik mit gewissenhafter Kleinarbeit einsetzte, um sich festere Grundlagen für die zusammenfassende Darstellung zu gewinnen. Trendelenburg brauchte hier nur auf solche Forschungen zu verweisen. Wo sich aber diese Kritik und seine eigene, mehr von der logischen Seite geführte, verbanden, verlor die dialektische Methode Hegels den Charakter eines wissenschaftlichen Verfahrens und wurde zu einer „logischen Hypothese". Sie verwandelte durch einen Kunstgriff die ideale Selbständigkeit in eine reale, die ideale Entwicklung in eine reale; Trendelenburg stellt ihr seine genetische Methode mit sachlichem Rechte entgegen. —

Das Echo, das die Kritik der „Logischen Untersuchungen" unter den Hegelianern weckte, war einheitlich in der Empörung über das ihnen nahezu frivol erscheinende Beginnen, den Meister und seine Lehre derart gründlich zu kritisieren, doch nach den Temperamenten verschieden im Ausdruck der Empfindungen. Werder klagte über sie als „des Herrn härtestes Kreuz", als „Gottes größtes Leiden, eine Passion, deren Reflex die Passionsgeschichte" sei; er nannte

Digitized by Google

Trendelenburg nicht ausdrücklich, doch lernte er von ihm und änderte stillschweigend manche Stelle ähnlich wie J. E. Erdmann. Rosenkranz, den Michelet zum rechten Zentrum der Hegelianer rechnet, wunderte sich nur, „daß ein in Aristoteles so gründlich heimischer Mann doch so weit habe herunterkommen können, dem *νους* die *νοησις της νοησεως* abzuleugnen". Hatte es bei den ruhigeren Temperamenten mit Bedauern und Klage sein Bewenden, so fuhren andere ungestümer daher. So Arnold Ruge in den „Deutschen Jahrbüchern": Männer, welche geistlos genug sind, die durch Hegel angeregte Entwicklung nicht anzuerkennen, haben kein wissenschaftliches und noch weniger ein positiv politisches Gewicht; ihr Bestreben ist ein totgebornes, eine Sache der tiefsten Unwissenheit und völliger Ohnmacht; wer Hegel nicht verdaut, der verdaut auch die Heroen des deutschen Geistes: Luther, Leibniz und Kant, nicht! Während uns dies Dreinwettern des radikalen, selbstbewußten und anmaßenden Stürmers heute in Tagen kühlerer Beurteilung ein versöhnendes Lächeln entlocken kann, so werden wir bei der Gegenschrift Gablers anders gestimmt. Fortwährend mißversteht er die „Logischen Untersuchungen" und bekundet ein bedauernswertes Unvermögen, dem Gedankengange eines anderen Systems zu folgen. Wo aber der Gedanke ihm versagt oder die Kritik gegen einen selbstentworfenen Gegner gerichtet ist, da wird über Mißverständnisse seitens Trendelenburgs geklagt, ausgewichen oder mit versteckten persönlichen Anspielungen gekämpft.[1])

[1]) Werder, Logik, als Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik, 1841; J. Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, 1841; K. Rosenkranz, Biographie Hegels, 1844, S. XVII f. — G. A. Gabler, Die hegelsche Philosophie, 1843. Das Buch ist eine Zusammenfassung zweier Artikel G.s in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" Okt. 1841 und Nov. 1842. — Arnold Ruge in den „Hallischen Jahrbüchern" 1841. II. S. 33ff.; in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst" 1841, S. 129—142. — Reichlich spät redete wenig sachlich, im Ton nicht immer angemessen, Michelet in seiner Zeitschrift, dem „Gedanken" 1861, S. 111ff., 185ff. von einer „inneren Ohnmacht" der Angriffe Trendelenburgs.

Der Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer: Fischer hatte in seinem „Spinoza", 1854 Tr. kritisiert. Dann hatte dieser in der 2. Auflage der „Log. Unters.", 1862, S. 121 ff. F.s Werk: „Logik und Metaphysik"[1], 1852, gewürdigt und den Versuch F.s, die hegelsche Lehre von der Identität vom Sein und Nichts und ihrem Übergang ins Werden neu zu begründen, als miß-

Digitized by Google

Solchen Anfeindungen gegenüber forderte Trendelenburg mit Recht „freie Untersuchung der Sache und die Sache als die Autorität, die der erkennende Geist allein anerkennen könne". Und die nächsten Jahre schon zeitigten ihm schneller als gedacht die Frucht:

---

glückt nachgewiesen. In der 2. Auflage seiner „Logik usw.", 1865 beherzigte F. die Kritik Tr.s, antwortete aber mit einer außerordentlich gründlichen Kritik des Prinzips der Bewegung und behauptete ferner, Tr. habe nicht erwiesen, daß Kant in seinem Beweise von der ausschließlichen Subjektivität des Raumes und der Zeit eine Lücke gelassen habe. Das veranlaßte Tr. zu einer, wie stets in solchen Fällen, sorgfältigen Quellenuntersuchung, deren Resultat er 1866 in einer Abhandlung veröffentlichte, unter dem Titel: „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt." (Beiträge III, 215—276.) Damit wurde der Streit auf das Gebiet der kantischen Philosophie verlegt und arg verschärft, als F. in der 2. Auflage seines „Kant" Tr.s Untersuchungen zurückwies und persönliche Momente einmischte. Auf Drängen seiner Freunde erwiderte Tr. 1869 in einer Broschüre: „Kuno Fischer und sein Kant". In den „Philosophischen Monatsheften" IV. 236—249 besprach Rich. Quäbicker diese Schrift voll Bewunderung für Tr., aber mit einseitiger Parteinahme für ihn. Da erschien 1870 F.s „Anti-Trendelenburg", eine Schrift, die nicht den Anforderungen an vornehme Kampfesweise ganz erfüllt, zudem, wie seitdem von verschiedenen Seiten bezeugt ist, den Verfasser selbst in argem Mißverständnis der kantischen Philosophie zeigt, also nicht nur unfähig, dem Standpunkte Tr.s gerecht zu werden, sondern auch dem vertretenen. Demgegenüber hatte es der Rezensent Quäbicker in den „Philos. Mon." IV. 408—413 nicht schwer. — Den Kampf gegen die philosophischen Grundlehren F.s führte in diesen Jahren A. L. Kym, der sich am innigsten auch in den metaphysischen Anschauungen an Tr. angeschlossen hat, mit drei Abhandlungen, die später in seine „Metaphysischen Abhandlungen" 1875 aufgenommen wurden. Mit ähnlichen Argumenten wie in den „Log. Unters." wird hier wider die Möglichkeit, die Anschauung vom Denken zu trennen oder vom Denken erzeugen zu lassen, gegen den Widerspruch, als den bewegenden Nerv in der Methode der Entwicklung, gegen Negation und Identität, das reine Denken, die Trennung von Denken und Sein usw. gestritten. Im Jahre 1870 hatte sodann ein Anhänger Fries' C. Grapengießer in der Schrift: „Kants Lehre von Raum und Zeit; Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg" die Lage durch eine starke Voreingenommenheit gegen Tr. und für F. verschlechtert. In der Besprechung durch Jul. Bergmann „Philos. Mon." V. 273—278 wird zum ersten Male die Streitfrage tiefer angefaßt und dabei auch Tr. sachlich bewiesen, daß er für seinen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven sich fälschlich auf Kants Sprache berufe. Eine Zusammenfassung des ganzen Streites versuchte E. Bratuscheck ebd. V. 279—323; er stellte nach genau abwägender Untersuchung des persön-

Digitized by Google

der Vormarsch der hegelschen Philosophie kam ins Stocken. Rosenkranz mußte schon 1846 zugeben, daß durch die „Logischen Untersuchungen" die ganze Streitfrage der hegelschen Dialektik in Stagnation gekommen war und daß diese Stagnation fortdauere. Und 1859 bekannte derselbe „Apologet und zugleich abweichender Reformer" der hegelschen Lehre: „Trendelenburg erschütterte die Autorität, welche die Logik Hegels gewonnen hatte, durch seine logischen Untersuchungen, deren Einfluß Gablers Entgegnung 1843 nicht zu entkräften vermochte."[1]) Prantl, der gleichfalls von Hegel ausging, redet in seiner Würdigung des Trendelenburgischen Lebenswerkes vom „Blendwerk der hegelschen Logik", das Trendelenburg erfolgreich befeindet habe. Bonitz sprach jedoch in seiner Erinnerungsrede das rechte Urteil über diesen Teil aus dem Leben unsres Philosophen: „Jedenfalls ist es Tatsache, daß jetzt, nach drei Jahrzehnten, die hegelsche Philosophie ihres wesentlichen Einflusses auf den wissenschaftlichen Gedankenkreis verlustig auf einen sehr mäßig kleinen Kreis treuer Anhänger beschränkt ist und daß zu dieser Umgestaltung Trendelenburg durch seine Kritik einen erheblichen Teil beigetragen hat."[2])

lichen Teiles das Unrecht F.s bloß und wies nach, daß F. Tr.s Behauptungen mit keinem Worte widerlegt habe, weil er sie von Anfang bis Ende falsch verstand (297) und daß Tr. in 9 von 12 Punkten mit Recht behauptet habe, daß F. in seiner Darstellung der kantischen Lehre unkantische Gedanken als kantisch aufgenommen habe (322). Über Bergmann wie Bratuscheck führte H. Cohen entscheidend hinaus: „Zur Controverse zwischen Tr. und K. Fischer", Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprachw. VII 1871, S. 249–296. Er begibt sich auf den Standpunkt der Philosophie Tr.s und zeigt, wie von ihm aus vor allem Tr.s Begriff des Apriorischen gebunden ist. Für den Historiker der Philosophie Kuno Fischer bleibt aber diese Entschuldigung nicht bestehen, sondern ihm wird vorgehalten, wie er selbst seinen Kant mißverstehe, und daher den Gegner Kants nicht widerlegen könne.

[1]) Die Modifikationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, 1846, S. 250. — Wissenschaft der logischen Idee II. 1859, S. VII. Daß er in diesem Werke auf Tr. die größte Rücksicht genommen habe, gesteht K. in der „Gegenwart" 1872 II. 73. So stimmt er z. B. im Band I 1858, S. 530 völlig mit Tr.s Kritik des hegelschen Zweckbegriffs überein. Von einer Stagnation des spekulativen Idealismus sprach noch K. Fischer, wenig Jahre vor seinem Tode, nach: System der Logik usw.[3] S. VIII.

[2]) Prantl, a. a. O. S. 10. — 1854 tadelte Pr. die Fassung des Begriffes der Bewegung in „unsern idealistischen System", in seiner Ausgabe der „Aristoteles' Werke" I., S. 4, war aber mit Tr. eins im Kampf gegen die

Digitized by Google

Es wäre verkehrt, Trendelenburgs Verdienst um die Bekämpfung des Hegelianismus zu überschätzen; denn die Stellung dieser Philosophie wurde auch durch andre Mächte erschüttert: durch eine theologisierende reaktionäre Weltanschauung und wirksamer durch die schnelle Entwicklung der exakten Wissenschaften. Außerdem verkannte Trendelenburg wertvolle weiterführende Gedanken des hegelschen Systems und blieb allzusehr in der negativen Kritik stehen. Wo sich seine Kritik gegen die hegelsche Dialektik richtet, fehlt selbst ein größeres Mißverständnis nicht. Hegels spekulative Philosophie ist nicht in dem von Trendelenburg angenommenen Sinne schlechthin voraussetzungslos, sondern setzt den Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins voraus. Die absolute Reflexion bildet erst die dritte Stufe nach den beiden der sinnlichen Erfahrung und der ersten Reflexion. Und Gabler hatte insofern ein Recht, gegen Trendelenburgs Kritik zu behaupten, sie habe das eigentliche und innerste Wesen und Leben der hegelschen Spekulation noch keineswegs getroffen. Aber sein Kampf behielt doch Recht, weil er die Entartung der nicht mehr vom Meister gehüteten, sondern von selbstbewußten Schülern autoritativ geübten Methode geißelte und dem Mißbrauch ein Ziel setzte. Das System, das durch die Persönlichkeit Hegels von Leben und Kraft erfüllt und beherrscht war, begann unter den Scholaren zu einem öden Methodismus zu erstarren. Die Dialektik überhaupt konnte Trendelenburg nicht stürzen, weil sie in ihrem wahren Verstande ewig ist. Schließlich enthält sein eigenes Philosophieren, wie zu zeigen sein wird, in der konstruktiven Bewegung selbst ein dialektisches Moment, das ihn nicht in reinen Gegensatz zu Hegel zu stellen erlaubt. Ja, weil wir der Dialektik überhaupt für die Behandlung der letzten Erkenntnis theoretischer Fragen nie werden entraten können, so ist uns heute damit ein Weg gewiesen, auf dem sich beide Philosophen begegnen können. —

Gemäßigter als die Hegelianer führten die Jünger Herbarts die Verteidigung. Strümpell und Drobisch verfochten die Grundlagen der Herbartschen Metaphysik, und dieser bemühte sich zugleich

„schlechte", ja „einfältige" formale Logik; und 1855 nennt er noch in seiner „Geschichte der Logik" I. 87 die hegelsche Logik neben der aristotelischen die „einzige philosophisch-wissenschaftliche". — Bonitz, a. a. O. S. 23.

Digitized by Google

um eine neue Auffassung, die einer Fortführung gleichkommen und besonders den Zweckbegriff einführen sollte. Trendelenburg mußte sich vor allem gegen den Pluralismus wenden, mit seinen Realen, die ohne innere Gemeinschaft für sich bestehen und deren Tätigkeit sich auf die Selbsterhaltung Störungen gegenüber beschränkt. Diese Realen, die Teichmüller, ein Schüler Trendelenburgs, treffend ein „dumm und stumm nur Seiendes" genannt hat, sollten schlechthin affirmativ, einfach und ohne Quantität sein, dennoch sollten aus diesem rein formal Erklärten reale Prädikate folgen. Selbst die Gesetze der Qualität wurden spekulativ nach dem für sich bestimmten Begriff des Seienden gewonnen, obwohl durch sie das Seiende erst gedacht werden konnte.

Wie Trendelenburg gegen Herbart, der die Bewegung leugnete, sein erstes Prinzip vertrat, so mußte er ferner den Zweckgedanken ihm gegenüber zu stützen suchen. Herbart forderte für Metaphysik und Psychologie die mechanische Erklärung. Trendelenburg weist ihm, wie früher einem Spinoza, nach, daß er in seinen Schriften wiederholt eine teleologische Auffassung wider Willen vertrete. So hebe er „die objektive Auffassung des Zweckes in der Welt so ausdrücklich hervor, daß er darauf den Glauben an die Vorsehung bauet".[1]) Innerhalb des Systemganzen ist freilich der Zweck hinsichtlich seiner Widersprüche derselben Untersuchung unterworfen wie die Kausalität. Trendelenburg deckt daher keine logische Inkonsequenz auf; er nennt selbst solche teleologischen Betrachtungen bei Herbart „exoterischer Art". Sie sind ihm aber Merkzeichen, eine Zufluchtstätte des sonst unbefriedigten Gefühls, und darum, so meint er, für den tiefer schauenden Beurteiler im Widerspruch mit den obersten Prinzipien dieses Systems. Wenn demnach Strümpell und Drobisch aus eben den Herbartschen Prinzipien glaubten eine Teleologie ableiten zu können, so sucht Trendelenburg darin einen Abfall von dem Grundgedanken Herbarts — denn er habe keinen Zweckbegriff — und zugleich einen Beweis für die eigene Lehre vom Zweckgedanken.

---

[1]) Tr. verweist bes. auf Herbarts „Einleitung" § 132, 133[3] (§ 155, 156[4]); seine Kritik siehe: Beiträge II. 1855, S. 313—351; III. 1867, S. 63, 96.

Digitized by Google

2. Bewegung und Zweck.

Die besondere Würdigung der letzten Prinzipien der Philosophie Trendelenburgs wird zeigen, wie unser Philosoph auch hierin den Anschluß an die antike Philosophie fand, als wertvoller wird aber der Nachweis gelten dürfen, daß er Strömungen seiner Zeit, ablaufende und ansteigende, aufgriff und verband, daß er somit sein philosophisches System zu einem tragfähigen Pfeiler machte für die Brücke von Kant und Hegel zur Gegenwart. —

Die griechische Philosophie ist von ihren Anfängen an auf die Natur gerichtet. Der große Gegensatz zwischen dem Beständigen und dem Veränderlichen, zwischen Sein und Werden, mußte darum schon die erste noch mythologisierende Philosophie in ganzer Schwere beschäftigen. Und es darf als charakteristisch für die Tiefe des Denkens bereits dieser ersten Epoche der griechischen Philosophie angesehen werden, daß sie ihr Augenmerk auf das Bleibende gerichtet hält. Die Forscher des 7. und 6. Jahrhunderts wollen über die Veränderung hinweg zum beharrenden Element, dem Grunde alles Veränderlichen, vordringen. Erst im 5. Jahrhundert spricht Heraklit vom Fluß aller Dinge als ordnendem Prinzip, während gleichzeitig Parmenides das Sein für unbeweglich erklärt. Eine erste Versöhnung dieser Gegensätze versuchte Empedokles aus Agrigent. Er machte die Bewegung zu einer Grundlehre und führte alles Vergehen und Entstehen auf die *μιξις διαλλαξις τε μιγεντων* zurück, aber derselbe Empedokles nannte die Elemente *ακινητοι κατα κυκλον*. Die Bewegung betrifft nur die Lage der Dinge im Raum, nicht ihren Wesensgrund. Diesen Dualismus bildeten besonders Leukipp und Anaxagoras fort. Demokrit verlegte als erster die Notwendigkeit in die anfanglose und ewige Atombewegung selbst hinein und wurde damit zum Begründer einer monistischen Weltansicht; sie sollte aber erst in der neueren Zeit Aufnahme finden, in der griechischen und der mittelalterlichen Philosophie blieb die dualistische Ansicht Siegerin.

Die Sophisten glaubten durch die Lehre, daß alle Veränderung vom erkennenden Subjekt auf die Dinge übertragen werde, ihr Wesen aber nicht erfaßbar sei, Parmenides und Heraklit ausgesöhnt zu haben, und Plato einigte die widerstrebenden Lehren, indem er

Digitized by Google

das ewige und wahre Sein dem übersinnlichen Reich der Ideen, alles Werden und Vergehen der sichtbaren Körperwelt zuwies. Aristoteles führte auch das Problem der Bewegung von einer intuitiven Lösung zu einer wissenschaftlichen hinüber, deren Hauptmomente kurz genannt seien. Im 5. Buche der Physik unterscheidet er vier Arten der Veränderung: das Entstehen und Vergehen schlechthin, Raumbewegung, quantitative Zunahme und Abnahme sowie qualitative Änderung; die drei letzteren werden besonders unter den Begriff der κινησις zusammengefaßt. Rein begrifflich ist die Bewegung unvollkommener Akt (ενεργεια ατελης). Aber im Wirklichen, wo es neben der Bewegung auch ein Entstehen gibt, muß es gleichfalls ein Endglied nach vorwärts geben; denn keine Bewegung vollzieht sich ohne Ende, jede hat vielmehr ihr Ziel (Met. 999b 10 ff.). Damit im Wirklichen die Bewegung betrachtet werde und in der unendlichen Bewegung der Gegenstand sein kann, unterscheidet Aristoteles zwischen der Substanz und ihren Akzidentien oder zwischen der Materie und der substantiellen Form; eine Bewegung des Wesens kann es nicht geben. Für die metaphysische Betrachtung wird die enge Verbindung der Bewegung mit der Zeit von Wichtigkeit. Die Zeit selbst ist eine Bewegung oder ein gewisses Verhalten der Bewegung, die „Zahl der Bewegung". Beide sind unendlich (αδυνατον κινησιν η γενεσθαι η φθαρηναι· αει γαρ ην· ουδε χρονον Met. Λ. 6). Die Bewegung ist im Materiellen ununterbrochene Lokalbewegung, und zwar eine kreisförmige. Solche Ewigkeit von Bewegung und Zeit verbürgen auch die Ewigkeit der Substanz. Eine letzte metaphysische Folgerung führt auf einen außerhalb alles Bewegten seienden, unbewegten Beweger, der reine Energie sein muß, weil er sonst (als δυναμις) die Bewegung nicht hätte entstehen brauchen lassen und weil es sonst einmal keine Bewegung mehr geben könnte.

Insofern das naturphilosophische durch das religiöse Interesse ersetzt wurde, mußte die Bedeutung des Bewegungsproblems im Mittelalter zurücktreten. Doch blieben die aristotelischen Lehren auf physikalischem Gebiete, soweit es gepflegt wurde, bis zum Anbruch der Neuzeit in Kraft, so die Definition des Ortes als weder Stoff noch Form, sondern als die Grenze des umfassenden Körpers (το του περιεχοντος περας Phys. IV. 4) und das Dogma von der

Digitized by Google

Bewegung des Himmels. Ja, der Sturz dieses Dogmas durch Kopernikus gehört zu den Vorboten der modernen Naturbetrachtung. Damit setzte auch der Streit um das Problem der Bewegung von neuem ein und in einem Maße, wie er seit zwei Jahrtausenden nicht geführt war. Von Deskartes und Galilei bis hinauf zu Kant und Herbart beschäftigt die Frage der absoluten oder relativen Bewegung fast alle Philosophen. Es waren dies die Jahrhunderte, in denen alles Geschehen, physisches wie geistiges, in Beziehung zum Bewegungsmechanismus gesetzt wurde.

Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewährte sich die Bewegung als ein Grundbegriff erster Ordnung, und so blieb es bis heute. Die mechanische Wärmetheorie sieht überall nur Transformationen der Bewegung. Optik und Akustik reden von Licht- und Schallwellen. Eine weitere Vereinheitlichung der Betrachtung erfolgte gleichfalls durch den Begriff der Bewegung, als die Verwandtschaft des Lichtes mit der Elektrizität und dieser mit dem Magnetismus nachgewiesen wurde. Und wenn eine der neuesten Atomtheorien, die Elektronentheorie J. J. Thomsons, auch von der Vorstellung ponderabler Atome absehen kann, so doch nicht von ihrer Bewegung.[1])

---

[1]) Auf psychologischem Gebiete ist die Bewegung heute gleichfalls ein Grundbegriff von höchster Bedeutung. Alle Empfindungen setzen Bewegung voraus; kein Reiz kommt ohne sie zustande. Dem Laien liegt die Beziehung der Bewegung zum Gehörs- und Gesichtssinn am nächsten, allein die enge Verbindung geht durch: mit allen Hautempfindungen wirken Bewegungsempfindungen zusammen, ebenso mit den Gelenkempfindungen. Bei den Geschmacksempfindungen sind die Tastempfindungen der Zunge nötig; bei den Geruchsempfindungen bildet das mechanische Moment, die bewegte Luft, neben dem chemischen die durchaus notwendige Bedingung ihrer Entstehung.

Bei der Wahrnehmung von Zeitstrecken ist diejenige Zeit, die der häufigsten Bewegung entspricht, am klarsten. Noch entscheidender ist die Bewegung für die räumliche Wahrnehmung. Ich erinnere an das Zusammenarbeiten des Gesichtssinnes mit dem Tastsinne, wie vor allem bei der Aufnahme von Tiefenverhältnissen durch Einstellung auf den Konvergenzwinkel die Bewegung eine erste Rolle spielt. Im Vorstellungsverlauf liegt gleichfalls die Bewegung zugrunde. Die Auswahl der Vorstellungen, die zur sog. Enge des Bewußtseins führt, setzt eine innere Bewegung zur Auswahl hin voraus. Das gesamte seelische Geschehen ist in einem ständigen Flusse gedacht: Aufmerksamkeit kommt daher erst zustande durch das Vermögen einer relativen Fixation der Gedanken im Flusse des psychischen Geschehens. In der Lehre

Digitized by Google

Die Geschichte des Begriffes erklärt demnach, wie die Bewegung überhaupt im Systeme Trendelenburgs an die zentrale Stelle rücken konnte; sie hilft auch die eigentümliche Fassung erhellen.

---

vom Gedächtnis begegnen wir dem gleichen Begriffe bei den Vorgängen der Assimilation und Assoziation, der Reproduktion und der qualitativen Veränderung der Vorstellung. Nach einer, freilich wohl mit Recht als einseitig verworfenen, Theorie sollen die Bewegungsvorstellungen die Entstehung gewollter Bewegungen beim Kinde, dann überhaupt die Willenshandlungen, auch beim entwickelten Menschen, in jedem einzelnen Falle erklären (Ebbinghaus). Das Resultat der ersten ausgeführten Bewegung rufe eine zweite hervor usw., sie würden immer umfassender und umsichtiger, endlich immer schneller und ökonomischer ausgeführt und könnten alle Verwicklungen des Handelns erklären.

In seiner Begründung der Prinzipien der Mathematik will Natorp die Grundgesetze der Mechanik und Mathematik aus allgemeinen logischen Prinzipien gemeinsam ableiten. Er schließt sich dabei an Galilei an, der bereits Mechanik als erweiterte Mathematik faßte. So muß denn Natorps Definition des Bewegungsbegriffes physikalisch und rein mathematisch zugleich ausreichen. Er definiert Bewegung als „die bestimmte Zuordnung bestimmter Raumpunkte zu bestimmten Zeitpunkten". Sie ist „Verlauf einer Veränderung". Doch umgeht N., ähnlich wie Kant, in dessen Bahnen die Definition der Bewegung läuft, in diesem Falle die Schwierigkeiten zwischen den Begriffen der Veränderung und der Bewegung und untersucht lieber die notwendige Korrelation von Beharrung und Veränderung im Grundbegriffe der Bewegung. Und statt der räumlichen Änderung in der Zeit bleibt zuletzt nur jene Zuordnung bestimmter Raumpunkte zu bestimmten Zeitpunkten. Damit ist die Definition auch in der Mathematik, der „Wissenschaft des Immer-Seienden", zulässig; „denn die Zuordnung selbst, welche die Bewegung zu Begriff bringt, steht und bewegt sich nicht". Diesem nicht von Dialektik freien Standpunkte des kritischen Idealismus gegenüber bekämpft J. Wellstein die Unifizierung von Geometrie und Physik. Sie führe zu unaufhebbaren Verwicklungen: so setze die Geometrie absolut starre Körper voraus, während die Physik doch lehre, daß es solche überhaupt nicht gebe. Und in seinen „Grundlagen der Geometrie" verwertet W. als ersten Begriff den der Kongruenz, den er unabhängig von der Bewegung definiert. Auf ihn gründet er den Begriff der Bewegung und des starren Körpers. Dann ist Bewegung „zunächst ganz zeitlos die Erzeugung einer stetigen Reihe von gleichwendig kongruenten Figuren, sodaß homologe Punkte gewisse Kurven, ihre ‚Bahnen', stetig erfüllen." Unter Zeit versteht er „eine Bestimmung mit Größencharakter, die hinzutreten muß, um die Lage eines bewegten Punktes voneinander zu unterscheiden." — Hier wird also die Bewegung der ursprünglichere Begriff, auf den sich der Zeitbegriff stützt.

Zum Schluß sei noch die erkenntnistheoretische Untersuchung Wundts skizziert: Der Begriff der Bewegung ist in dem allgemeineren der Verände-

Digitized by Google

Kant hatte das Problem Denken und Sein allzustark zugunsten des Denkens gelöst, das bezeugen die idealistischen Systeme der Epigonen bis hinauf zum kritischen Idealismus unserer Tage. Daher gehört die Philosophie Trendelenburgs allgemein in die Reihe derjenigen Systeme, die der Seite des Seins zu ihrem Recht verhelfen wollen, ohne in einen Sensualismus zu verfallen, d. h. zu denen, die eine Versöhnung von der Grundlage des Kritizismus aus anstreben.

Unter dem Einfluß des antiken Grundsatzes, daß nur Ähnliches Ähnliches zu erkennen vermöge, trieb es Trendelenburg, den vermittelnden Faktor zwischen Denken und Sein zu suchen; auch hier ist aber die Aufstellung seines Prinzips keine Neuschöpfung schlechthin. Berger war es gewesen, der ihn zuerst auf die Bewegung als Weltprinzip aufmerksam machte; er hatte schon im Jahre 1821 in seinen „Allgemeinen Grundzügen zur Wissenschaft" geschrieben[1]): „Die allgemeinste Erscheinung aber der Wirklichkeit

---

rung enthalten. Dieser gliedert sich in die intensive oder rein zeitliche und die extensive oder räumliche Veränderung. Die Bewegung ist nun die rein extensive Veränderung und enthält zwei Faktoren: die räumliche Lageänderung der Objekte und die zeitliche Geschwindigkeit dieser Lageänderung. Sie ist demnach aufs engste in die räumlich-zeitliche Gegebenheit verflochten, derart, daß die logische Erklärung des Zeitbegriffes, seine Abtrennung aus der gegebenen raum-zeitlichen Form, erst durch Einführung des Begriffs der Bewegung möglich wird. — Die weitere Frage nach der Realität der Bewegung ist gleichfalls an die nach der Realität von Raum und Zeit gebunden. Dabei steht wieder die Bewegung an entscheidender Stelle; denn „erst in der räumlichen Bewegung, in der Zeit und Raum sich durchdringen, liegt auch das Motiv zu einer der des Raumes entsprechenden Objektivierung des Zeitbegriffes." —

Diese Anmerkung sollte dartun, daß die Bedeutung des Bewegungsbegriffes heute noch auch in den Geisteswissenschaften so groß und in allen Folgen so wenig gelöst erscheint, daß Tr.s Versuch, die Bewegung zum höchsten Prinzip zu erheben, an Romantik verliert.

Vgl. zur Anm.: Die bekannten Lehrbücher der Psychologie; zur angezogenen Theorie von Ebbinghaus: seinen „Abriß der Psychologie", 1912[4] S. 103 ff. 160; eine Widerlegung z. B. bei Meumann, Intelligenz und Wille, 1908, S. 192 ff.; ferner: Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 74 ff.; Jos. Wellstein, in der „Enzyklopädie der Elementar-Mathematik" von Weber-Wellstein II. 1905. S. 13 ff. 129 f.; Wundt, Logik I. S. 507 ff.; 473 f.

Zu den physiologischen und psychologischen Ausführungen könnte unter vielen andern verglichen werden Trendelenburg, L. II. 478 ff. [1]) II. 52 f.

Digitized by Google

der Naturkräfte ist eben die (aus der Aktualität des ideellen Prinzips ursprünglich hervorgehende) Bewegung, durch welche die Zeit im Raum und dieser in der Zeit vergeht oder schwindet und deren Bestimmtheit oder Größe daher Geschwindigkeit genannt wird. In diesem Urphänomen sehen wir Raum und Zeit untrennbar ineinander eingebildet und miteinander verwachsen, und wenn man daher sagt, die bestimmte Bewegung, oder die Geschwindigkeit, sei das Verhältnis des Raumes zur Zeit, so ist hierbei doch nicht zu vergessen, daß die beiden Glieder des Verhältnisses nirgends voneinander getrennt oder trennbar sind. Das Wirkliche und das Ganze ist noch immer die Bewegung selbst, welche ursprünglich durch die Kraft (der Idee) gesetzt ist. Die Zeit in der Bewegung ist ihr inneres oder ideales Moment, der Raum, welcher beschrieben oder durchlaufen wird, ihre äußere oder reale, unmittelbare Erscheinung, beide sind in der Bewegung selbst verbunden, und man kann ihr Verhältnis zueinander nie absolut ausdrücken und bestimmen." Außerdem hatte Berger in einem Kolleg über das Weltsystem, das auch Trendelenburg hörte, weiter ausgeführt, wie die Bewegung als anfangslos und ursprünglich die organische und die geistige Welt einander annähern.[1])

Diese Anregungen hat Trendelenburg überdacht und ist schließlich durch das Studium des Aristoteles und Kants in dem Glauben an das Urphänomen der Bewegung bestärkt worden. Schon in seiner Dissertation[2]) betont er, daß Aristoteles mit besonderem Nachdruck gegen die platonische Ideenlehre die Bewegung geltend mache: selbst wenn die Ideen existierten, meine er, so hätten sie nach Plato weder für die Bewegung noch für die Veränderung der Dinge den Wert des Grundes. Und daran knüpft Trendelenburg die Bemerkung, die Bewegung sei gewissermaßen „die Seele der aristotelischen Philosophie". Die große Bedeutung dieses Begriffes im System des Stagiriten streiften wir bereits, allein in dem vom jungen Trendelenburg angenommenen Sinne ist sie nicht vorhanden.

[1]) Bratuscheck 316. [2]) a. a. O. 38. — H. Siebeck hat in seiner Abhandlung „Platon als Kritiker arist. Ansichten" siehe a. a. O. Bd. 108 S. 15 f. nachzuweisen versucht, wie Plato unter dem Einfluß dieses arist. Einwandes seinen Anhängern ausdrücklicher eingeschärft habe, den Ideen auch eine Art von „Bewegung" beizulegen.

Digitized by Google

Er macht selbst später daraus kein Hehl, sondern kritisiert jetzt die in seinen Augen unzureichende Betrachtung. Schon die Definition genüge nicht.[1]) Wenn die Bewegung als die Verwirklichung dessen betrachtet werde, was der Möglichkeit nach ist, inwiefern es ein solches ist, oder als unvollendete Energie, so forderten ja die Begriffe der Verwirklichung, Möglichkeit und Energie selbst die Bewegung als das Frühere und könnten daher nicht ohne dies erklärt werden.

Dennoch hat Trendelenburg im Aristoteles nach Stützen seiner Lehre gesucht. In diesem Zusammenhange wird eine Äußerung aus einer anonym erschienenen Rezension von Wichtigkeit.[2]) Trendelenburg bespricht darin u. a. eine Stelle der Topik (IV. 4. 141 a 16), die auf einen tieferen Ursprung der mathematischen Objekte als durch bloße Abstraktion (ἐξ ἀφαιρέσεως) hinweise. Aristoteles verwerfe die Definition der Linie als einer Grenze der Fläche, der Fläche als einer Grenze des Körpers, weil solche Begriffsbestimmung nur das uns Zunächstliegende und nicht das erste des Ursprungs (γνωριμώτερον ἁπλῶς) auffasse. Nach dem Maße des in der Sache Ursprünglichen seien die Punkte früher als die Linie, die Linien als die Fläche, die Flächen als der Körper. Solche Auffassung sei aber nur zu verstehen, wenn man Aristoteles ergänze und die konstruktive Bewegung als den eigentlichen Grund der Figuren ansehe.

Da, wo Trendelenburg die aristotelische Kategorie der κίνησις behandelt,[3]) lobt er Theophrast, der die Bewegung in allen Kategorien betrachtet habe; denn damit sei stillschweigend ihre Allgemeinheit anerkannt. Er selbst stellt diese Kategorie unter das ποιεῖν und πάσχειν und verfolgt sie durch solche Stellen hindurch, die eine Aufhebung des Gegensatzes ermöglichen, so wenn die Wahrnehmung als bewegt und als Veränderung erscheine und doch im Leiden das Wesen des wahrnehmenden Sinnes verwirklicht werde, also mitten im Leiden ein Tun liege; oder wenn die Wirklichkeit des Tuns und des Leidens in dem, was getan wird, zusammenfallen, wie z. B. beim Lernen das Tun des Lehrers und das Leiden des Schülers.

---

[1]) L. I. 153. [2]) Literarisches Centralblatt 1853. Nr. 25, S. 406. Rezension von Chr. Aug. Brandis' Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II. 2. 1. [3]) Beiträge I. 137 ff. vgl. II. 150 ff.

Digitized by Google

In diesen Betrachtungen klingen Trendelenburgs eigene Anschauungen an: Die konstruktive Bewegung als Grundprinzip ist erste Tat und aufnehmende Vermittlerin.

An anderer Stelle[1]) lobt er die Verbindung, die Aristoteles zwischen dem Gesichtssinn und der Bewegung aufgedeckt habe: das Gesicht sei nach vorne gerichtet ebenso wie die Bewegung; es müsse nach vorne sehen zum Ziel, auf das die Bewegung weise. — Weiter gehen die Erläuterungen zu aristotelischen Stellen nicht, in denen Trendelenburg nach Anzeigen und Stützen seines eigenen Prinzips sucht, auch diese wenigen sind zurückhaltend und zeugen von einem echten historischen Sinne. Dadurch tritt sein Versuch in einen wohltuenden Gegensatz zu dem Bestreben neuerer Philosophen (z. B. der „Marburger"), ihre Lehren als in älteren, etwa Platos, vorausgedacht hinzustellen.[2])

In seiner Dissertation hatte Trendelenburg gleichfalls schon ausgesprochen, daß ihm der aprioriſche Charakter der Bewegung feststehe. Die dritte These, die er verteidigte, lautete: „Wie Raum und Zeit reine und ursprüngliche Anschauungsformen sind, so auch die Bewegung." Das Studium der Philosophie Kants hatte ihm diese Erkenntnis verschafft. Die kantische Erklärung der Mathematik als intuitive Erkenntnis durch Konstruktion brachte ihn, der seit seinen Kieler Semestern dem Problem der Bewegung nachdachte, auf den Gedanken, daß solche Konstruktion erst durch eine konstruktive Bewegung im Bewußtsein zustande kommen könne. Hat es nun aber die Mathematik überhaupt mit reinen Anschauungsformen a priori wie Raum und Zeit zu tun, dann steht auch für die Bewegung dieser Charakter fest. Die Übernahme der Lehre Bergers von einer Einheit des Räumlich-Zeitlichen, die durch das Urphänomen der Bewegung unlöslich hergestellt sei, führte sodann

---

[1]) Kommentar p. 157. Tr. urteilt im Zusammenhange darüber: praeclara haec, qua visus et motus inter se coniunguntur, ratio, ut unius naturae in cunctis providentia appareat.

[2]) Tr. hat besonders gegen Ende seines Lebens noch verwandten Ansichten über die Bewegung als ursprüngliches Prinzip gesucht, doch mehr gelegentlich und kritisch. Er nennt die Pythagoräer, Leibniz, Goethe, Pestalozzi. Siehe Beiträge III. 219ff. 266; die Pythagoräer auch in der ebengenannten anonymen Rezension.

Digitized by Google

weiter zur Behauptung des Primates der Bewegung vor Raum und Zeit. Und die Anerkennung des platonischen Grundsatzes, daß im Erkennen von einem unmittelbar Gewissen ausgegangen und daß Ähnliches durch Ähnliches erkannt werden müsse, gab den letzten Ausschlag für die Aufstellung des Prinzips der konstruktiven Bewegung, als der ersten, Denken und Sein identischen Tätigkeit.

Somit laufen in diesem Begriffe mehrere Reihen zusammen: Der im 17. und 18. Jahrhundert innerhalb der Naturwissenschaft und der Philosophie mächtige Begriff der Bewegung kommt Trendelenburg durch Berger in seiner realen und in einer mystischen, von Schelling beeinflußten Fassung zum ersten Male nahe. Er streift ihm zunächst das mystische Gewand ab und reiht ihn nach einer erkenntniskritischen Betrachtung unter die reinen Anschauungsformen a priori, erhebt aber zugleich den nämlichen Begriff unter dem Einfluß des Platonismus zu einem romantischen Mittelbegriff zwischen Denken und Sein. Es muß gezeigt werden, wie dies Prinzip nicht ohne Dialektik durchgeführt werden konnte. Aber damit verlassen wir die historische Untersuchung und fragen:

Was leistet die konstruktive Bewegung als Prinzip und welche kritischen Bedenken fordert sie heraus?

Sie wird postuliert, um die größte Gegensätzlichkeit, Denken und Sein, zu überbrücken. Trendelenburg tritt Schleiermacher zur Seite, der gleichfalls einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Denken und Sein forderte. Die Bewegung soll erklären, wie das Denken in die Welt des Realen eindringen und wie sich das Reale im Gedanken zum Ausdruck bringen kann. Sie hat demnach einen Doppelcharakter: Erkennbar ist nie das Letzte, Zugrundeliegende; das ist die „blinde Kraft". Darunter ist weniger, wie bei Kant, eine „Materie der Erkenntnis" verstanden, die an sich dem erkennenden Subjekt sich niemals darstellt, weil alle „gegebene" Wirklichkeit bereits geformt auftritt, als, wie bei Aristoteles, die ungeformte, bestimmungslose Urmaterie, ein mit blinder Kraft Begabtes, d. h. ohne Bewußtsein von dem Idealen, dem es dient, von dem Geistigen, dessen Wirkung es ist, von dem Zwecke, der es schafft und treibt. An der Materie erkennen wir daher nur das dem Geistigen Verwandte, die Form. Diese erkennbare Form ist aber Erzeugnis der

Digitized by Google

durchgehenden Bewegung, die im Raume sich als bewußtlose, kausale Tätigkeit darstellt. Ihr gegenüber steht die Bewegung im Denken als bewußt und konstruktiv. Im Bewußtsein wird erst die Identität beider begriffen und dadurch die unbewußte Bewegung erkennbar. Diese konstruktive Bewegung hat nun darin ihre große Bedeutung, „daß sie, wie z. B. in der Ergänzung geometrischer Gestalten, vom Denken geübt wird und als der Ursprung des Bildes das Denken in die Anschauung führt. Sie hat darin ihre ausgedehnte Macht und ihre Bewährung, daß sie psychologisch die Voraussetzung aller sinnlichen Wahrnehmung ist, indem sie, mitten im leidenden Eindruck das Geistig-Tätige, die Form der Außenwelt dem Geiste als Bilder aneignet. Sie hat endlich die wichtige Bestimmung, den Begriff des Geistes, insbesondere den Zweck, welcher der Bewegung die Richtung gibt, zu entwerfen und seine Verwirklichung möglich zu machen.[1])"

Als ein Mittel des wahrnehmenden und denkenden Menschen, dessen Bewußtsein zudem die notwendige Voraussetzung ihrer Erkenntnis ist, wird der konstruktiven Bewegung ein Übergewicht an ideellem Werte zukommen, sie ist „selbst geistig". Für Trendelenburg bedeutet jedoch diese Überlegenheit nicht ein Zurückfallen in den rationalistischen Standpunkt, sondern allgemein ein Werturteil, nach dem das Geistige in der Welt der Natur wie in aller Entwicklung überragt. Es ist ein Bekenntnis zum Glauben gn das selbständige und schöpferische Reich des Geistes. Die ursprüngliche Bewegung besitzt fernerhin Tatcharakter: sie ist die erste Tat der Imaginatio, Kraft, Anfang und Bedingung des Denkens sowie Tat der erzeugenden Natur, Bildnerin des Seins. Die Zahlenordnung, die Linien und Flächen, jede Wissenschaft ist eine Tat, und die Bewegung durchzieht alle Tätigkeiten; denn sie entließ alles aus sich. Dadurch nimmt dies Prinzip der Philosophie Trendelenburgs den Charakter des Romantisch-Beschaulichen, den die Weltanschauung Bergers trug, und nähert sie der Fichtes. Der Philosoph ist kein Zuschauer oder ein Spiegel für die Vorgänge um ihn oder ein Werkzeug im Dienst eines in ihm schaffenden Prinzips, sondern ein tätiger Kraftmittelpunkt: mit dem Denken durchleuchtet

[1]) Beiträge III. 90.

Digitized by Google

er tätig das All, fördert das Alte und gestaltet schöpferisch Neues. Doch entläßt er nicht nur aus sich, sondern steht auch in engster Beziehung zur Welt des Seins, die durch tausend Poren in ihn hineindrängt, aufnahmefähig durch ein beiden gemeinsames Mittelglied und mit tausend Fragen erfüllt, die Anreger werden zu Taten des Denkens.

Durch diese Leistung des Prinzips erhält die Gedankenwelt Trendelenburgs das Glaubensvolle und Männlich-Starke, und wer auf die Größe dieser Leistung sieht, wird milder den Versuch, die Bewegung zum Urprinzip zu erheben, verurteilen, wenn erkenntnistheoretische Bedenken es verlangen.

Die eingehendste Kritik des Prinzips der konstruktiven Bewegung hat Kuno Fischer[1]) gegeben, ohne daß ihm in allen zehn Einwänden beizustimmen wäre. Drei folgen aus einem abzulehnenden Standpunkte Hegels, daß nämlich das reine Denken erst die Anschauung erzeuge. Ein anderer wendet sich gegen die Raum- und Zeittheorie Trendelenburgs, der aus seinem Prinzip nicht nur die transzendentale, sondern auch die empirische Realität für Raum und Zeit folgerte, ein Einwand, der über die Frage nach der Bewegung hinausführt und sie mit anderen verquickt, deren Lösung über die Bewegung entscheidet. Wenn Fischer ferner behauptet, die Bewegung als Anschauung und als materieller Prozeß seien keineswegs identisch, so unterschiebt er Trendelenburg, die konstruktive Bewegung als ein Nachbild bezeichnet zu haben, während sie deutlich genug überall als Gegenbild, dem Verhältnis der Antistrophe zur Strophe vergleichbar, genommen ist. In diesem Sinne sehen wir die Bewegung, z. B. als „innere Bewegung" in der Psychologie noch heute als einen Grundbegriff gebraucht. Aber liegt nicht in der Bewegung selbst ein Widerspruch, der zwischen Beharrendem und Veränderlichem? Trendelenburg schreibt dagegen m. E. mit Recht: „Hätten sich die Füße durch den dialektischen Widerspruch

[1]) Siehe Philosophische Schriften VI. System der Logik und Metaphysik, 1909³. 137—164. — Tr. hat eine Wiederlegung gegeben, die im Aufsatze: Über eine Lücke in Kants Beweis usw. Beiträge III. 262—276 enthalten ist. Aus ihr stammen die folgenden Zitate; siehe S. 272, 262, 271. — Eine Kritik der konstr. Bewegung gibt u. a. auch G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt, 1882, S. 295—298.

Digitized by Google

warnen lassen, so würde niemand gehen; und hätten sich die Gedanken durch den dialektischen Widerspruch warnen lassen, so wäre keine Differential- und Integralrechnung, keine Mechanik und Dynamik erfunden, welche die größten Gesetze entdeckten und deren Wahrheit in den Folgen für die Wahrheit im Prinzip eintritt, was mindestens Freiheit von Widerspruch bedeutet." Ist dieser Appell an wissenschaftliche Tatsachen etwa weniger beweiskräftig als die logische Erwägung der notwendigen Korrelation von Beharrung und Veränderung im Begriffe der Bewegung (Natorp)? Auch schlägt der Vorwurf Fischers nicht ein, die „Logischen Untersuchungen" könnten nicht deutlich machen, aus welcher Bewegung die Einsicht käme, daß die Bewegung Erkenntnisprinzip sei. Trendelenburg fragt solche Dialektik, unter welches Wissen sich das Wissen stelle, unter welche Dialektik die dialektische Methode, und beruft sich wieder auf die Tatsache der Wissenschaft: „Die Optik läßt sich dadurch nicht irren, daß sie das Sehen durch das Sehen erklärt." Vom Standorte der modernen Aktualitätstheorie des Bewußtseins aus würde sogar Trendelenburg stärker erscheinen. Allein, er kann unmöglich dartun, wie die Vorstellung der Bewegung im Sein und die konstruktive Bewegung des Geistes anders als durch ein gleiches Wort zu einigen sind. Hier genügt nicht die argumentatio ad hominem: „Wer beide für bloße Namensvetter ohne innere Verwandtschaft erklären will, möge die konstruktive Bewegung angemessener ausdrücken und dadurch ihrer eigentlichen Abkunft zurückgeben." Ebensowenig kann er beweisen, daß die konstruktive Bewegung erzeugend wirke, daß also Raum und Zeit ein Produkt der Bewegung seien. Hier tritt der romantische Kern des Prinzips, zugleich ein Erbstück aus der Philosophie Bergers, klar zutage. Im Hintergrunde ruht eben doch der Gesamtgeist, eine tätige geistige Urkraft. „Wieviel Momente auch zusammenschlagen mögen, die erzeugende Tätigkeit, dies lebendige Band, dieses Zusammen, ist immer nur Eins."[1]) Nach Berger ist, in mehr poetischer Sprache, die menschliche Vernunft „Vernehmerin des Geistes außer ihm und seiner Offenbarungen"[2]), nach Trendelenburgs erkenntniskritischen

[1]) L. II³. 183 f. [2]) a. a. O. I. 236. — Dies romantische Element gab Eucken ein Recht, in einem früheren Aufsatze (Philos. Monatshefte XX. 1884 S. 345 f.) von einem Vergleiche zwischen Schelling und Tr. auszugehen; mit

Digitized by Google

Einschlag erkennt der Mensch frei in aprioriſcher Tätigkeit durch reine Anſchauungsformen, von denen die konſtruktive Bewegung die erſte und einfache, alle anderen aus ſich entlaſſende Form iſt und außerdem die Verbindung mit dem Sein unterhält.

Es war der Fehler Trendelenburgs, daß er den Standpunkt der Kritik verließ und intuitiv die konſtruktive Bewegung zum Weltprinzip machte; dadurch verflocht er eine romantiſche Idee in den Kritizismus.

Bei der Durchführung dieſer Idee muß ſich der erfolgreiche Bekämpfer der hegelſchen Dialektik ſelbſt einer Dialektik bedienen, die nicht leicht von der bekämpften abzugrenzen iſt.

Zunächſt verwendet der Ariſtoteliker Trendelenburg die dialektiſche Methode im Sinne ſeines größten Lehrmeiſters.[1]) Dieſer liebt es, im Beginn einer Erörterung die Probleme aufzuzeigen und ſie von verſchiedenen Seiten zu beleuchten, um alle Schwierigkeiten zu erkennen. Dann findet er in den mannigfaltigſten Fragen ſich widerſtreitende Meinungen, über deren nackte Subjektivität ſich die Wiſſenſchaft erheben müſſe, bevor Definition und Beweis einſetzen könnten. Die dialektiſche Methode iſt demnach ein wiſſenſchaftliches Hilfsverfahren, das der nachfolgenden Unterſuchung die Richtung weiſt, den Weg ebnet und das Ziel ſchärfer umreißt. Trendelenburg[2]) lobt an ihr beſonders, daß ſie antreibe, die als fehlend erkannte Notwendigkeit für die betrachteten Vorſtellungen aufzuſuchen, und daß ſie kritiſch mache, „indem die Widerſprüche, welche

größerem Rechte hat E. aber in der Eutiner Rede 1902 darauf verzichtet. Das Verhältnis zu Schelling behandelt eingehend und treffend: O. Beek in ſeiner „Darſtellung und Erörterung der religionsphiloſ. Grundanſchauungen Tr.'s, S. 81 ff.

[1]) Vgl. Bonitz, Kommentar zur ariſt. Metaphyſik, S. 136, wo ſich die verſchiedenen Stellen zuſammengeſtellt finden; ferner das Buch des Anhängers Tr.s K. L. W. Heyder, Kritiſche Darſtellung und Vergleichung der Methode ariſtoteliſcher und hegelſcher Dialektik uſw. 1. Abt. 1845: Die Methodologie der ariſtotel. Philoſophie und der früheren griechiſchen Syſteme, beſ. 341 ff. Der Schüler Tr.s Guſtav Teichmüller ſucht die Abhängigkeit des Ariſt. von Plato nachzuweiſen und zeigt, daß wenigſtens die Erklärung der Begriffe vollſtändig in die platoniſche Schule zurückweiſe; weiter bemüht er ſich, die Anfänge der Dialektik auf Anaximander, den vielleicht „erſten Dialektiker", zurückzuführen, ſ. „Studien zur Geſchichte der Begriffe", 1874. S. 412 ff.; 570 ff.

[2]) Beiträge III. 79 f.

Digitized by Google

sie aufzeigt, eine Vorstellung entweder aufzugeben oder bald zu erweitern bald einzuschränken nötige". Am Widerspruch wird das Falsche erkannt, „indem das Notwendige sich selbst behauptet".

Die Anwendung dieses Verfahrens, das Trendelenburg bei seiner Kritik fremder Systeme so reichlich und so gediegen angelegt hat wie Aristoteles seinen Vorgängern gegenüber, nähert unsern Philosophen Hegel und seinen Jüngern noch nicht, im Gegenteil, es stellt ihn über sie, die ohne weiteres hegelsche und aristotelische Dialektik als nahverwandt oder eins setzten. Trotzdem hatte Fechner recht, auch in der konstruktiven Bewegung ein „Band der Welt" zu sehen und einen Teil seiner kraftvollen Einwände gegen die Dialektik auch gegen Trendelenburg zu richten, und durfte Rosenkranz mit einem Schein des Rechts behaupten, daß Trendelenburg unter die Dialektiker gehöre.[1]) Aber Rosenkranz' Sätze an eben dieser Stelle belehren über einen großen Gegensatz zwischen Hegel und Trendelenburg.

Er sagt: Trendelenburg konnte die Dialektik nicht stürzen, weil sie ewig ist. „Hat denn nicht Platon schon, hat nicht Heraklit bereits vor ihm die Dialektik als Weltgesetz erkannt? Ist nicht die innerste Seele der aristotelischen Philosophie, die Bewegung der Dynamis, Energie und Entelechie, wesentlich dialektisch? Das Kreisen der Gestirne, der Prozeß der Elemente, das Wachsen der Pflanzen, die Kämpfe und Kriege der Menschen, sind sie nicht Dialektik?" Solcher „Spekulation" gegenüber, der die Dialektik zu einem unendlichen Begriffe anwächst, steht Trendelenburg zu fest im Realen; vor spekulativer Phantastik bewahrt ihn die stete Verbindung mit den Wissenschaften und ihren Methoden. Die konstruktive Bewegung zergeht ihm nicht im rein Begrifflichen.

Aber ist nicht für Hegel „der freie und wahrhafte Gedanke in sich konkret", „der Standpunkt des philosophischen Wissens zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste"?[1]) In den Begriffen war ihm einmal die subjektive Vorstellung ausgedrückt, die wir durch

[1]) Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, 1855, S. 68; Rosenkranz in der „Gegenwart" 1872, II. 74. Vgl. Jul. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie, 1903, S. 82; O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. 678.

[2]) Enzyklopädie § 14; § 25.

Digitized by Google

Abstraktion von den Dingen gewinnen, sodann lag in ihnen der Inhalt der gesamten objektiven Wirklichkeit. Wenn nun die Begriffe in ihrem Flusse den konkreten Sachverhalt der Dinge erzeugen, so ist es scheinbar zunächst nichts anderes, als wenn die konstruktive Bewegung erzeugt. Wo liegt hier der Unterschied? Die Bewegung der Begriffe bei Hegel ist dem Schlußverfahren nachgebildet; es handelt sich im Grunde um eine logische Verknüpfung der Begriffe, die Konkretes erzeugen soll. Und wie die Entwicklung im Schlusse zeitlos ist, so auch die des objektiven Geistes. Der Gang der Entwicklung bleibt ferner auf den gleichförmigen Rythmus von These, Antithese und Synthese festgelegt; die gesamte Entwicklung ist nur ideal wie das Verfahren, dem sie nachgebildet wurde. Daher Fechner mit Recht von einem „Schweben über den Dingen" redet, und Trendelenburg meint, die Dialektik müsse sich täuschen, „weil sie nur die Vorstellungen dränge und darüber die Verhältnisse der Sache verliere".[1])

Und doch bekennt sich derselbe vier Seiten später zur Dialektik!

„Aus dem gemeinsamen Ursprung der Bewegung folgt einfach das Wunder der Dialektik, daß sich dem Betrachtenden die Verhältnisbegriffe Teile und Ganzes, Kraft und Äußerung, Inneres und Äußeres ineinander umsetzen, der erste in den zweiten, der zweite in den dritten. Wie die Sterne und Vielecke des Kaleidoskops ineinander überspringen, so verwandeln sich dialektisch die Begriffe ineinander. Die Bewegung wirkt im Hintergrunde, wenn auch von dem staunenden Auge verkannt, und sie löst den scheinbaren Zauber. Indem sich die Reflexion dreht und denselben Begriff von einem andern Standorte sieht, tut sie, als ob sie selbst feststehe, und macht die Begriffe unstät und schreibt nun den Begriffen die Drehung und Veränderung zu. — Die scheinbaren Epizykloiden in den dialektischen Bahnen der reinen Begriffe müssen in Einer wahren Bewegung ihren Grund finden. Wenn daher in einem frühern Abschnitt die Dialektik bekämpft wurde, damit sie nicht für die letzte Quelle der entstehenden Begriffe gälte: so ist jetzt versucht worden, dieselben Begriffe auf ihren einfachen Ursprung zurückzuführen."

[1]) Fechner, a. a. O. 85. — Trendelenburg, L. I. 365. Das folg. Zitat S. 369.

Digitized by Google

Hegels Wunder der Dialektik, sein kaleidoskopisches Spiel der Begriffe, die reine Reflexion soll durch die Eine Bewegung ersetzt werden, ein auch reales Prinzip. Es wird begreiflich, wenn Trendelenburg sie, die vorbildend und nachbildend zwischen den Gestalten des Denkens und des Seins eine Gemeinschaft bildet und beide Seiten entwirft, mit einem Künstler vergleicht, oder wenn er in Dichtersprache die Wechselwirkung feiert — denn auch diese durchwaltet die Bewegung —: Die Teile sehnen sich nach dem Ganzen, die Dinge seufzen nach einander, die Einheit verlangt nach der Vielheit; wie die ausgesprochenen Gedanken der Menschen in Wechselwirkung treten, so — vielleicht — die Strahlen des Lichts und des Schalles im Luftraum. „Die Wechselwirkung ist die geheimste Macht der Natur, durch welche sich das notwendige Ganze noch in den spielenden Flocken der kleinsten Teilchen offenbart.“[1]) Zugleich weisen diese Darlegungen auf Anschauungen der Naturphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts zurück, die in der romantischen Philosophie wieder auflebten. Die mystische Bedeutung, die damals z. B. den Begriffen der Sympathie und Antipathie gegeben ward, klingt in Trendelenburgs Sätzen durch, doch beruft er sich in diesem Zusammenhange auf Hippokrates' Worte: *ξυρροια γαρ μια, ξυμπνοια μια, παντα ξυμπαθεα.* Hierher gehört auch sein Eingehen auf die Forschungen Cuviers[2]), die „Ableitung aus dem Begriffe“ sind, — alles dialektische Deduktionen, welche auch die Sache beurteilen, ja bestimmen sollen.

In der konstruktiven Bewegung ist ein romantisch-dialektischer Kern enthalten. Der Gegensatz der Theorie wie der Weltanschauung im ganzen ist aber nach allem Vorhergehenden der Einsicht und Empfindung deutlich geworden; den Unterschied der Dialektik Hegels und Trendelenburgs kann nun ihre Lehre vom Allgemeinen in seiner Grundsätzlichkeit offenbaren[3]). Hegel nannte das Ich das Allgemeine, weil die besonderen Objekte in sein Bewußtsein fielen, und den Menschen allgemein, weil er die Dinge denke. Trendelenburg lehrt dagegen, das Allgemeine sei zwar dem Menschen eigentümlich, aber nimmer sei er das Allgemeine. Er finde es vielmehr in den von außen empfangenen Erscheinungen

[1]) Beiträge III. 220; L. I. 359 ff. [2]) L. II. 8 ff. [3]) L. II. 184.

Digitized by Google

oder er schaffe es, indem er durch den Zweck die Dinge bestimme. Die stete Anerkennung einer selbständigen realen Außenwelt, die durch die Bewegung zu uns gelangt, der wir mit der Tat des Denkens antworten, aber nur zu antworten vermögen, weil die Seite des Denkens und des Seins kraft der Voraussetzung in einem festen Verhältnis (dem der Parallelität) zueinander stehen — dies Halten auf das gleiche Recht der Sache unterscheidet auch die Dialektik beider Philosophen. Damit ändert sich auch der Tatcharakter des Denkens: dort das deduzierende, in sich vollkräftige, die Anschauung entwerfende abstrakte Denken, hier ein vom Konkreten erfülltes und kraftbegabtes, in seinen Deduktionen stets von ihm geleitetes Denken. —

Wie verhält sich neben der Einen Bewegung das zweite tragende Prinzip der Philosophie Trendelenburgs, der Zweck?[1])

Er wird zunächst aus jener vorausgesetzten Gemeinschaft zwischen Denken und Sein deduziert. Wenn sie besteht, dann „können nicht nur die Dinge den Gedanken bestimmen, daß er sie geistig im Begriffe nachbilde, sondern auch der Gedanke die Dinge, daß sie ihn leiblich darstellen". Der Zweck hat den gleichen Ursprung wie die Kategorien, auch er entspringt der Bewegung, gehört aber ganz zur geistigen Welt. Er verbürgt die Macht des Gedankens in den Dingen und das Ideale in der Natur. Ihn erkennt der Geist, da er selbst durch das Mittel der konstruktiven Bewegung Zwecke entwirft. So „verschmilzt denn der Zweck mit der Bewegung; weil er die Bewegung richtet, ist er selbst Bewegung. Indem die wirkende Ursache als das Woher angeschauet wird, erscheint der Zweck als das Wohin".

Die Erhebung des Zwecks zum Prinzip bedeutet aber eine Entwertung der Bewegung. Sie wird „nur Fundament". Im Zweck wird die Einheit am tiefsten erfaßt, ihr hat sich die Bewegung unterzuordnen. Das höchste Prinzip sucht Trendelenburg bekanntlich in einer Einheit der Tat. Aber diese ist erst da, „wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt; denn

[1]) Vgl. L. II. 591 f.; Beiträge II. 344 f. 351. III. 92. Zur Geschichte des Begriffs II. 124 ff. — Eine gründliche Zusammenfassung mit „weitgehender Zustimmung" gab B. Liebermann, Der Zweckbegriff bei Trend. Jen. Diss. 1889.

Digitized by Google

die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der Tat".

Damit ist Trendelenburg nicht einem neuen Dualismus verfallen. „Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Tätigkeiten", nicht so, daß sie nebeneinander stünden und die letzte Einheit gespannt wäre, sondern jene Unterordnung der Bewegung unter den Zweck ist lediglich ein Werturteil. So viel das Geistige dem erkennenden und schaffenden Menschen höher gilt, ein Urteil, das durch den Vergleich zwischen den Schöpfungen der Natur und des Geistes stets von neuem bekräftigt wird, so viel steht das rein geistige Prinzip des Zweckes über dem doppelseitigen der Bewegung.

Der Zweck ist ein individuierendes Prinzip.[1]) Nur er kann sich „Organe" schaffen, nur er vermag sie zu leiten. Alles Denken, also auch der Zweckgedanke, besitzt von Natur einen organischen Charakter, der sich in dem Bestreben enthüllt, aus dem Ganzen, dem Allgemeinen heraus zu erklären und aufzufassen. Die Durchbildung dieser Seite führt zur organischen Weltansicht im Gegensatz zur mechanischen oder physikalischen. Diese erkennt als höchste Macht nur die wirkende Ursache an. Sie sieht die Welt „unter dem Gesichtspunkte der treibenden Ursachen und Wirkungen wie ein Meer, das der Wind bewegt. Nichts hat einen Grund in sich, wie es wohl im Gebiete des Lebens scheint. Das einzelne ist nur ein losgerissenes Stück des Ganzen, indem, was eigen zu sein scheint, nur eine Fortsetzung des Fremden ist. Materie und Bewegung sind die Faktoren aller Erscheinungen. Sie sind das Erste und Letzte. Der Zweck ist nur Schein, und das Leben ist nichts als die übermütige Kraft, die sich von der Substanz losriß, um ihr wieder zu verfallen." Die Notwendigkeit regiert alles und ist für den Geist doch nur — Zufall. Im Ethischen hat die Macht allein Recht, und nur der Erfolg entscheidet. Das système de la nature ist auf physischem, Machiavellis Lehre auf ethischem Gebiete für Trendelenburg der hervorstechendste Typ der mechanischen Weltansicht. In ihr ist der Gedanke nachgeboren, ein Zweites, ein Anhängsel. Anders in der organischen Weltansicht, die sich zugleich

[1]) Vgl. L. II. 458 ff.; 491 f. Kl. Schr. I. 35. N. § 19.

Digitized by Google

als Ausläufer der romantischen Philosophie von selbst darstellen wird.

Hier ist der Gedanke „der Schöpfer selbst, allmächtig von Anfang. Die Wahrheit jedes Dings ist ein Strahl dieses Gedankens" und die bloß mechanische Ursache nur eine „Seitenwirkung". Solche durchgehende geistige Betrachtung alles Seins und Geschehens ist allein imstande, den Dualismus zu vermeiden; denn durch sie wird alles auf die letzte und höchste Einheit, die im Grunde eine geistige Einheit ist, zurückbezogen. Alles Wahrnehmen, Denken und Erkennen wirkt zur gleichen Harmonie zusammen. „Das Sein und jede Entwicklung des Seins ist nun ein Blick des Geistes"; wir „ahnen" das Walten der Einen, unendlichen Idee; wir „lauschen" ihren Offenbarungen und empfangen Antriebe zum Guten und zum wahrhaft religiösen Handeln. Wie bei Plato, tritt an die Spitze der organischen Weltansicht die Idee des Guten; ihre Verwirklichung und Darstellung ist die sittliche Bestimmung des Menschen. So eng ist die organische Weltansicht mit der reinen Ethik verbunden, daß in der Geschichte nur beide zugleich auftreten konnten.[1]) In Sokrates sind beide vorgebildet, in Plato intuitiv ergriffen und als „kühnes Ganze" in die Geistesgeschichte hineingeworfen. Daher spricht Trendelenburg vom Platonismus als gleichbedeutend mit der organischen Weltansicht.

Sie bedingt ferner die genetische Methode, die Trendelenburg der dialektischen gegenüberstellt.

Hegel blieb bei der immanenten Bewegung der Begriffe, bei einem ideellen Werden stehen, Trendelenburg verlangt die Anerkennung der tatsächlichen Entwicklung und ihres Vorrechtes bei der Bestimmung der Methode. „Der genetische Beweis weicht von dem Gange des Seienden nicht ab und findet in diesem sein Maß."[2]) Unser Philosoph glaubt hier Fäden aus der Gedankenentwicklung Fichtes aufheben und fortführen zu können.[3]) Daß Fichte auf Einheit und Genesis gedrungen habe, gehöre zum Unvergänglichen seiner Philosophie. Nur müsse, was Fichte auf das Bewußtsein beschränkt und nur im Bewußtsein gesucht habe, für jeden Gegenstand des Erkennens gelten. Das Wesen müsse im Werden geschaut,

[1]) Beiträge II. 25 f. [2]) L. II. 396. [3]) Kl. Schr. II. 197. 215 ff.

Digitized by Google

Fichtes Überhebung gegen die Empirie, sein Verweilen in der Höhe freier Abstraktion dadurch ausgeglichen werden. Erst dann wird eine Sache völlig verstanden, wenn klar gemacht ist, wie sie selbst entsteht, und das kann nur „aus den wirklichen Gründen der Sache, aus den vollen Bedingungen des Entstehens, also aus dem Ursprung selbst" erfolgen.

Die genetische Methode schafft zugleich ein organisches System der Wissenschaften.[1]) Hegel teilte, ähnlich wie die Stoiker, die Philosophie in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes, die dialektische Methode sollte den inneren Zusammenhang herstellen. Da sich nun aber diese als eine „Methode des Scheins" erweist, so kann sie nicht imstande sein, die einzelnen Zweige der Wissenschaft zu verbinden. Trendelenburg glaubt durch seine genetische Methode eine festere Vereinigung herzustellen, da sie nirgends den Tatsachen Gewalt antue. Sie vollendet das System der Wissenschaften in seinem Aufstieg von der physikalischen (mathematischen) zur organischen und psychologisch-ethischen Betrachtung, sie enthüllt zugleich die Eine geistige Idee des Ganzen.

Organische Weltansicht und genetische Methode führen auch die Darstellung des Ganzen der Wissenschaft hinauf zum Idealismus.[2]) Aus dem beschränkten Trieb der Selbsterhaltung, um des Lebens willen, entstand die Wissenschaft, sie besteht aber um des vollkommenen Lebens willen. Sie begründet in allen ihren Richtungen die Macht des Gedankens über die Dinge und über die Menschen und zeigt in ihrer Geschichte zugleich das größte und gewaltigste Beispiel einer fortgesetzten Entwicklung. Entlegene Jahrhunderte, Geschlechter und Völker verbindet sie zu gleichem Streben. „Alle Stufen, auf welchen der Geist in den Grund der Dinge hinabsteigt, bleiben in ihr gleichzeitig und gegenwärtig, und der Geist entfaltet in ihr die verschiedensten Seiten seines beweglichen vielgestaltigen Wesens. Hier schaut er unermüdet hinaus und vervielfältigt die Schärfe des Blicks bis in den kleinsten Raum und in

[1]) Auch Berger verglich das System des Wissens einer organischen Bildung, in der alle Teile und Funktionen durch die Seele des Ganzen bestimmt und geeinigt seien, s. u. a. „Allg. Grundzüge usw." II. S. 1. 3.

[2]) Vgl. bes. Kl. Schr. II. 66—80. „Die königliche Betrachtung der Dinge und das Wesen der Wissenschaften"; auch I. 301. Zitat II. 78.

Digitized by Google

den größten und freut sich staunend des ins Ungemessene wachsenden und immer neu erscheinenden Stoffes. Dort schließt er das Auge, und wie nach innen gewandt erfindet und entdeckt er die mathematische Welt, jene selbigen Formen und Maße, in welchen wie in festen Angeln und feinen Fugen Himmel und Erde, Größtes und Kleinstes hängen, jene selbigen Formen und Maße, welche die abnehmenden und zunehmenden Bewegungen der Kräfte durchziehen. Hier sammelt er und bringt er vor, wie erobernd, oft nicht ohne Gefahr und Aufopferung. Dort ist er sichtend und bestimmend, zergliedernd und verbindend, vergleichend und ergründend tätig, einzelne Kräfte selbst im kühnen und feinen Experiment ausscheidend und verschmelzend. Hier sucht er die Spuren des Menschengeistes in der Geschichte und erweitert das Eintagsleben des einzelnen zur Teilnahme an dem Leben der Vergangenheit. Dort besinnt er sich über des Menschen eigenstes Wesen und knüpft die Weltanschauung bis an den letzten Grund der Dinge, dem Zuge der letzten Einheit gern, aber nicht ohne Zurückhaltung folgend, indem er das Menschliche an das Göttliche weist, und die in den Formeln ihrer Gesetze gleichsam entseelten Erscheinungen durch den Gedanken innerer Zwecke in einen die Welt durchdringenden Willen zurückführt."

Somit verleiht besonders die Theorie des Zweckes der Weltansicht Trendelenburgs ihren idealistischen Charakter. Ihre Durchführung auf der Naturseite wird vor der Kritik allerdings nicht bestehen können; denn sie ist allzusehr der Gefahr des Anthropomorphismus unterlegen. Und es genügt nicht, wenn Trendelenburg sich diesem Vorwurfe gegenüber damit verteidigt, seine Theorie könne den als Tatsache durch die Natur durchgehenden Zweck nur auf die Weise begreiflich machen, wie der Mensch ihn übe, durch Gedanken und Willen im Grunde der Dinge.[1]) Die These wird dadurch in stärkerem Grade problematisch, als der Tatsachenbestand notwendig machte. Der Zweck hätte hier nur als heuristisches Prinzip dienen dürfen, dessen Erklärung oder Ablösung späterer philosophischer Nachprüfung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse zu überlassen gewesen wäre. So lebten in diesem Teile der Philosophie

[1]) L. II.[3], 79.

Digitized by Google

Trendelenburgs bereits in der Naturwissenschaft seiner Tage vielfach überwundene romantische Naturbetrachtungen weiter, die uns heute oft gänzlich fremd geworden sind. Anders steht es auf geisteswissenschaftlichem Gebiete. Im Seelenleben ist der Zweck unangreifbar. Die handelnde Persönlichkeit weiß nicht nur sich als Ursache, sondern entwirft auch planvoll die Mittel für den vorausgenommenen Erfolg. Die moderne Psychologie stärkt die teleologische Betrachtung vor allem durch den Nachweis der alle ihre Elemente überragenden Verbindungsformen des Seelischen, die dazu vor aller Analyse und unabhängig von ihr ursprünglich bestehen. Zudem wird jeder mit Trendelenburg für den Zweck eintreten, der das Geistesleben als in seinem Besten von der Natur unabhängig faßt oder der wenigstens die Totalität des geistigen Seins und Werdens aus mechanischen Prinzipien nicht begreifen kann.[1]) —

Nach unserer Prüfung der letzten Prinzipien des Systems wird sich nunmehr die Philosophie Trendelenburgs, die wir oben in Ansehung ihrer eigenen geschichtlichen Anlehnung als platonisierten Aristotelismus bezeichneten, unter die großen Richtungen der Philosophie einreihen lassen.

Trendelenburg hat von Rosenkranz den Vorwurf hören müssen, er sei lediglich Eklektiker. Dieser Vorwurf wird leicht gegen ein System erhoben werden, das sich in breiter Auslagerung historisch orientiert und sich um die Kontinuität des philosophischen Denkens bemüht. Eben dieses Bestrebens halber nennen ihn Erdmann und Ueberweg treffender einen Repräsentanten der historischen Richtung, insofern für Trendelenburg die Philosophie „nicht in jedem Kopfe neu ansetzen und wieder absetzen, sondern geschichtlich die Probleme aufnehmen und weiterführen müsse".[2]) Es bleibt aber fernerhin wahr, daß Trendelenburg sich nicht mit einer historischen Fortführung begnügt hat, sondern von Anfang an die empfangene

[1]) Ihering nennt die Erörterung und Begründung des Zweckbegriffs durch Trend. „das Beste, was mir bei meinem Suchen begegnet ist... meisterhaft nach Form und Inhalt", Zweck im Recht I.² S. VIII.

[2]) Über Rosenkranz s. Trendelenburg, Beiträge I. S. IX. — Überweg, Geschichte der Philosophie IV. 1902, S. 206 f.

Digitized by Google

Anregung selbständig verarbeitet hat, und daß er nach Hegel der erste war, welcher der deutschen Philosophie eine im großen und ganzen neue Grundlage zu geben versuchte.[1]) Welche der Hauptrichtungen ist in seiner Gedankenwelt aufgenommen und neu gestaltet?

Von zwei verschiedenen Seiten ist Trendelenburg als „kecker Empiriker" und als „abstrakter Empiriker" bezeichnet worden.[2]) Sein Dringen auf die Sache, die Aufnahme der realen Seite als gleichberechtigt neben der idealen, seine Leugnung des reinen Denkens, die vom Stoff der Wissenschaften streng gebundene Methode schienen in den Augen jener Männer diese Benennung zu rechtfertigen. Rosenkranz rügte besonders die Leugnung des absoluten Denkens, und Drobisch tadelte, daß Trendelenburg die Tatsachenwelt „blind" anerkenne, statt durch die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen beunruhigt zu werden. Damit ist jedoch der Begriff des Empirismus in einem Sinne genommen, der einen allgemeinen Gebrauch ausschließt, außerdem hätten schon diese Kritiker durch Trendelenburgs Bekenntnis zum Kritizismus mit seinem (von ihm zwar unrichtig erfaßten) Apriorismus davor bewahrt sein müssen, in ihm einen reinen Empiriker zu sehen.

Es werden vielmehr alle diejenigen Richtungen der Philosophie einheitlich zum Empirismus gerechnet werden müssen, die, naiv oder reflektierend, alle Erkenntnis der Erfahrung entstammen lassen. Die vermittelnde Selbsttätigkeit des erkennenden Bewußtseins wird übersehen oder an die Erfahrungswelt zurückgegeben. Dann kann die Philosophie Trendelenburgs allerdings nicht mehr als Empirismus angeklagt werden, da sie „in der empfangenen Erfahrung, die Selbsttätigkeit, überhaupt im Realen das Ideale verfolgt" und zudem in den Dingen den geistigen Ursprung anerkennt.[3])

Trendelenburg selbst sah in seiner organischen Weltansicht Realismus und Idealismus versöhnt. Ohne sein Prinzip der konstruktiven Bewegung und die Hypothese eines Parallelismus von Denken und Sein zu übernehmen, erscheint mir, besonders vom

[1]) Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, 1873, S. 909; O. Siebert, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel, 1905², S. 264. [2]) Rosenkranz, a. gen. O. — Drobisch, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, 1852. XXI. 1. S. 30; s. Trend., Beiträge II. 347 ff. [3]) Beiträge II. 349.

Digitized by Google

Standpunkte der Weltanschauung aus, ihre Vereinigung in der Tat glücklich, während der spekulativen Durchführung, wie gezeigt, unüberwindliche Schwierigkeiten verbleiben.[1])

Die Sinne stehen im Dienste der Selbsterhaltung des Menschen, sind ihm Waffen für den Kampf mit der Außenwelt. Sie können aber niemals eine unmittelbare Erkenntnis von der Natur der Dinge vermitteln. Ein in diesem Sinne „rein objektives Organ" kann nicht existieren. Die Sinne übermitteln vielmehr konstante Wirkungen in „abgekürzten Ausdrücken", deren wir uns im Verkehre mit der Umwelt bedienen. Diese konstanten Wirkungen „geben dem Menschen die Möglichkeit, sich so weit über das Objekt als einwirkende Ursache zu orientieren, daß er sich ihr gegenüber richtig verhalten und sich zweckmäßig freundlich oder feindlich gegen sie stellen kann. — — Indem die Sinne die Selbsterhaltung richtig vermitteln, verbürgen sie eine richtige Offenbarung objektiver Verhältnisse". Was demnach unmittelbar zu sein scheint, ist für den spekulierenden Menschen alles vermittelt. In jedem Sinneseindruck liegt bereits ein Stück menschlich-bewußten Lebens; ein rein Objektives, eine „ungemischte Nachricht von Eigenschaften der Dinge" ist nicht vorhanden. Es darf aber der subjektive Anteil nicht überspannt werden, damit sich der Mensch nicht zum Maß aller Dinge mache und einem reinen Subjektivismus oder „Eidolismus" verfalle. Die Beziehungen zum Realen dürfen nicht voreilig abgeschnitten werden. Trendelenburg fügt an dieser Stelle die konstruktive Bewegung ein, durch die Denken und Sein ihm vermittelt sind, und seine Lehre vom Zweck. Im Bewußtsein ist die blinde Bewegung der Natur als identisch mit der konstruktiven, der unbewußt waltende Zweck als identisch mit dem bewußt gestaltenden erschaut, und von dieser intuitiven Erkenntnis aus werden Denken und Sein in Harmonie entworfen. „Auf diesem Wege wird ein Realismus gegründet, der nicht in Materialismus ausschlagen kann; denn seine Bestimmungen gehen durch den inneren Zweck vom Gedanken im Grunde der Dinge aus; und ein Idealismus, der nicht Subjektivismus werden kann; denn er begründet sich durch eine dem Denken und Sein gemeinsame Tätigkeit, welche in der Auffassung der Erscheinung

[1]) Zum Folg. L. II. Kap. XXIII. u. XXIV.

Digitized by Google

den zwingenden Anweisungen des Gegebenen folgt. — — In dieser Einigung hat die menschliche Wissenschaft ihre Würde und in dem Entwurf dieses Zieles und der Begründung ihres Weges und der Arbeit der Durchführung durch alle Gebiete die Philosophie ihre edle Aufgabe."

3. Stellung und Bedeutung der Philosophie Trendelenburgs im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts.

Hegel hatte die Philosophie vom Markt und von den Gassen in den Hörsaal und in die Gelehrtenstuben zurückgeführt und mit seiner Berliner Antrittsrede vom 28. Oktober 1818 dreizehn Jahre eines philosophischen Studiums eingeleitet, das restlos der Idee „in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit" galt. Der stolzen Aufgabe, die Philosophie wieder auf den Thron zu setzen und sie mit dem Glanze ihrer alten Majestät zu umgeben, diente die eigene Arbeit und diejenige eines Schülerkreises, so groß, so schaffensfroh und ergeben, wie er kaum vordem zu Lebzeiten einem Manne zur Seite stand. Und als nun Hegel unerwartet im November 1831 starb, da war die Bestürzung der Schüler grenzenlos; viele verloren die Fassung, und auf aller Lippen drängte sich die erste besorgte Frage: Was nun? Uns könnte diese Tatsache wundernehmen: Lebten nicht in einer stattlichen Reihe monumentaler Werke die Ideen des Meisters fort? Wenn sie noch heute unter uns lebendig werden können, wieviel stärker mußte ihr Leben in den Männern treiben, die zu den Füßen Hegels gesessen und gelehrt hatten! Wer die Persönlichkeit und die Werke dieser Hegelianer kennt, der vermißt doch auch selten bei ihnen hohes Selbstbewußtsein oder offen bekundeten Stolz darüber, daß sie auf den Bahnen des spekulativen Idealismus wandeln, in der Gefolgschaft des letzten und höchsten Systems sich befinden. Hegel gab uns die absolute Methode; nach Aufstellung des absoluten Systems ist ein Hinausgehen zu höheren Prinzipien unmöglich gemacht, so verkündet uns Michelet, und mit ihm preisen andere die dialektische Methode als unvergänglich. Ruge schaltet schlechtweg jeden, der Hegel nicht anerkennt, aus einer tiefer begriffenen deutschen Kulturgemeinschaft aus. Dabei

Digitized by Google

fehlte diesen ersten Hegelianern untereinander das Wertvollste: die Eintracht. Schon Michelet, der sich selbst dem Zentrum zuzählt, spricht von „Pseudohegelianern"; Ruge erkannte die Rechte nicht an und verspottete sie; Marbach[1]), der kleineren einer, bekunde die Überhebung der Rechten über die Junghegelianer.

Somit erfüllte die Jahrzehnte nach 1830 auf philosophischem Gebiete neben ernsten Arbeiten weiterblickender Schüler Hegels viel Gezänk der Brüder untereinander, das mit dazu beitrug, die Philosophie überhaupt vielen zu verleiden. Es ist aber falsch, den Niedergang der hegelschen Schule allgemein einem Niedergang des philosophischen Studiums gleichzusetzen. Diese Meinung hätte schon darum nicht aufkommen dürfen, weil jenen Jahrzehnten doch auch das Schaffen Fechners, Lotzes und Trendelenburgs angehört. Man weist immer noch auf das alle Philosophie unterdrückende oder einstweilen verdrängende Studium der Naturwissenschaften hin. In der Tat waren bedeutende Forscher (z. B. Liebig und Bunsen) dem Theoretisieren feind, aber die genauere historische Durchforschung dieses Abschnittes der Philosophiegeschichte wird jene Meinung bald völlig als Irrtum erweisen. Lenz[2]) sagt bereits: „Fast alle Naturforscher philosophierten auch," und erbietet sich, als Freunde naturwissenschaftlicher Theorien über ein Dutzend Namen allein der Berliner Fakultät zu nennen. Mir scheint, viel zu der älteren Auffassung mit beigetragen zu haben, daß man von einem engeren Begriff der Philosophie aus, als einer Wissenschaft der Idee oder der denkenden Betrachtung der Gegenstände urteilte, während uns, die wir vorzüglich in der Philosophie die Wissenschaft der Prinzipien sehen und ihre engste Verbindung mit den Einzelwissenschaften fordern, dieser weitere Sinn eine größere Ausdehnung des Begriffes „philosophisches Denken" gestattet. Es muß dann als eine Wirkung eben des einzigartigen Aufschwungs der Einzelwissenschaften im 19. Jahrhundert angesehen werden, daß sich die Auffassung von der Philosophie so bedeutend wandelte.

---

[1]) Man vgl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, II. 1841, Vorwort.

[2]) Geschichte der Universität Berlin II. 1. S. 465 ff. Vgl. auch O. Willmann, Geschichte des Idealismus III, § 121. „Berührungen zwischen dem christl. Realismus und der modernen Wissenschaft."

Digitized by Google

Wir haben es überhaupt in den Jahren 1830—70, und darüber hinaus, auch für die Geschichte der Philosophie mit einem Übergangszeitalter zu tun.

Die Philosophie hatte in Deutschland um 1800 eine Höhe erreicht, wie sie vorher sich nur in der Epoche Platos und Aristoteles' findet. Auf dieser Stufe entfaltete sich aber neben den großen weiterführenden Ideen auch manches altüberkommene Gedankengut wie in einer letzten herrlichen Nachblüte. Dahin gehört der Rationalismus in seinen dem Ontologismus verwandten Formen, verbunden mit Überschätzung des Mathematischen und gewisser Unfähigkeit im historischen Urteil; dahin ein Philosophieren über die Wissenschaften hinweg, das zu deren Unterjochung unter das logische Denken oder unter romantische Spekulation führte; dahin die genetische Auffassung des Geschehens, d. h. jene Form des Entwicklungsgedankens, nach der eine zu allen Zeiten und bei allen Völkern gleiche seelische Anlage angenommen wird, sodaß im letzten Grunde die denkenden Menschen immer und überall die eine echte Wahrheit besaßen, nur in verschiedener Ausprägung. Der evolutionistische Standpunkt fordert dagegen eine Entwicklung auch der menschlichen Psyche.[1])

Diese Kulmination des philosophischen Denkens in Deutschland erfolgte zugleich in Verbindung mit einer universalistischen Bildung. Allein eben diese Bildung wurde nun durch die Arbeit in den Einzelwissenschaften nach und nach zersetzt. Und wir können aus den Schriften von Männern aller Richtungen herauslesen, wie sie diese Zersetzung des früher geschlosseneren Wissenskreises drückend, oft lähmend empfinden. Der eine schreibt, die deutsche Philosophie gleiche einem Gebäude, das dem Verfall preisgegeben sei, weil der Plan der Gründer einem nachgebornen Geschlechte entweder unausführbar oder unzweckmäßig erscheine, und ein anderer meint resigniert: Wir hatten eine philosophische Epoche, sie ist vorüber! und tröstet sich damit: Wir können nicht Zug auf Zug machen; dies liegt in der Natur der Sache.[2]) Haym[3]) suchte den Grund für

[1]) S. m. Schrift: Der Entwicklungsgedanke in der Philos. Wundts u. a. S. 57 f. 61.

[2]) E. Bratuscheck, Philos. Monatshefte, 1868. I. 257; K. Rosenkranz in der „Gegenwart" 1872. I. 152. [3]) Hegel und seine Zeit, 1857, 464 f.

Digitized by Google

den Niedergang der Philosophie, den er annahm, in dem Mangel kraftvoll pulsierenden nationalen Lebens. Die Wissenschaft habe die Rüstkammern zerstört, aber, so fügt er hoffend hinzu, sie könne sich auch neue Waffen schmieden. Und diese Hoffnung teilten die meisten. Es ward Glaube vieler, daß die Verbindung mit den Wissenschaften der Philosophie aufhelfen werde. Damit die Stockung der philosophischen Produktivität, die Zerfahrenheit und Unsicherheit in den philosophischen Bestrebungen aufhöre, müsse die Philosophie zu den neuen Wissenschaften in ein neues, engeres Verhältnis eintreten.[1])

Die bezeichneten Stimmungen sind die charakteristischen eines Übergangszeitalters: Alle Grundrichtungen haben kulminiert, sie werden untergraben; einem ungewissen Neuen dient das Suchen und Versuchen, das Ansetzen und Ablassen, das Verzagen und Hoffen, bis sich in Männern, die zu neuen Synthesen stark sind, nach und nach neue Kristallisationspunkte für die flutenden Gedanken bilden und der Wille zum System sich wiederum kräftigt. Die Stimmungsphilosophie solcher Zeiten ist zumeist pessimistisch oder skeptisch. Doch neben ihnen fehlt es nicht an Männern, die sich der zerstörenden Brandung entgegenwerfen und sich zum Kampfe stellen für das überkommene Ideal, dabei nicht nur erhalten, sondern auch umbilden und erneuern, dem Denken für die Zeit der Gefahr angemessene Organe zu schaffen, auf daß nur das hohe Gut nicht fortgerissen oder entheiligt werde. Diesen Dienst hat der deutschen Philosophie in den Jahrzehnten von 1840—1870 ganz besonders Trendelenburg geleistet.

Daß Trendelenburg seinen Blick zurückwandte und aus der Welt der Griechen die Grundpfeiler der Wahrheit holte, ist in einer Zeit erklärlich, die mit dem Selbsterrungenen nicht mehr zufrieden ist. Zudem verdient es Beachtung, daß gleichzeitig in Frankreich und England das Studium des Aristoteles sich belebte. In Frankreich begann die Erneuerung des Aristotelismus durch Cousin (1835), Felix Ravaisson und Barthélemy St. Hilaire. In England hat

---

[1]) Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie usw. 1873. 917. Vgl. Rosenkranz a. a. O., Michelet, a. a. O. F. A. Lange, Gesch. des Materialismus (Rekl.) II. 92 f.

Digitized by Google

besonders Oxford das aristotelische Studium gepflegt; eine neuere Literaturangabe zählt nicht weniger als zwölf Namen auf.[1]) Jener Aufschwung der exakten Wissenschaften ferner könnte es begreiflich machen, daß Aristoteles neu belebt wurde, dessen Philosophie auf den einzigartig beherrschten Wissenschaften seiner Zeit aufgebaut ist. Und in der Tat war auch das Denken manches gelehrten Fachmannes „aristotelisch". So durfte Trendelenburg in seiner Gedenkrede 1858 von Joh. Müller in der Akademie bezeugen: „Er war und blieb ein aristotelischer Geist, aristotelisch in der Strenge der Methode, in der analytischen Schärfe, aristotelisch in der die Welt der Tatsachen durchsuchenden, sichtenden Beobachtung und in der Weite seines wissenschaftlichen Horizontes, aristotelisch endlich in der Auffassung der Prinzipien." Ebenfalls fand K. von Baer es berechtigt, seine wissenschaftlichen Prinzipien aristotelisch zu nennen.[2]) Für Trendelenburg wurde aber Aristoteles nicht deswegen der Philosoph, weil ihn Untersuchungen fachwissenschaftlicher Natur zu einem Geistesverwandten führten, sondern vielmehr weil ihm hier die ersehnte Weltanschauung geboten ward. Die aristotelische Philosophie, nicht ohne eine Umbiegung im Sinne Platos, genügte den Wünschen seines Gemütes und ließ doch eine logisch streng gebundene Betrachtung sowie die Anwendung exakter Methoden für die Spezialwissenschaften frei, ja gewährleistete und förderte sie im höchsten Maße. Ohne diese doppelte Richtung, die den wissenschaftlichen Anforderungen des Jahrhunderts entgegenkam, hätte das System des Aristoteles von Trendelenburg abgelehnt werden müssen.

In Trendelenburg lebte bei aller Bewunderung des griechischen Geistes doch nicht mehr der Schwärmersinn eines Klassizismus, der die Gegenwart als Abfall vom antiken Ideal verwarf und beklagte und sich nun ein Hellas schuf, dessen leuchtende Schönheit vor den nüchterner geführten Forschungen der Folgezeit verblaßt ist. Sucht man für den Mann und seine Philosophie ein Bild aus Griechenland, so müßte die dorische Säule gewählt werden: fest und un-

[1]) Thomas Case in „Enzycl. Brit." II. 1910. S. 522. — In Oxford erschien auch die englische Übersetzung der Elementa als: Outlines of logic: an english translation of Trend. El. log. Arist. With english notes by Reginald Broughton. 1. Aufl. 1881. 2. Aufl. 1898.

[2]) Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaft, 1876. S. 458.

Digitized by Google

vermittelt ruhen seine Lehren im Empirischen und tragen ohne Rankenschmuck und viel Hülfen das Absolute; die Darlegungen verlaufen klar und mit angemessener Breite, alles fügt sich scharf ineinander. Aber solch Sinnbild aus der Fremde zu wählen, verbietet die niederdeutsche Eigenart, die in allen Schriften siegreich durchdringt; — weil Trendelenburg hier wurzelfest war, konnte es ihm gelingen, das Beste aus Hellas mit dem deutschen Geiste zu vermählen.

Daß seiner Persönlichkeit diese Synthese gelang, krönt die Lebensarbeit unseres Philosophen. Sie ist freilich mehr als irgend eine andere nach rückwärts gebunden — an das aristotelisch-platonische Ideal, an Gedankenbewegungen der Aufklärung und der Romantik —, aber ihre Bedeutung im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts ist damit noch nicht gefunden, daß die nachwirkenden Strömungen in ihr aufgezeigt werden, sie wird erst dann völlig verstanden, wenn die eigene Leistung innerhalb ihrer Jahrzehnte in Beziehung auf die gesamte Ideenbewegung gewürdigt ist und wenn dabei auch die Elemente aufgewiesen sind, die weiter wirkten, ja, die noch heute leben oder zu beherzigen sind.

Trendelenburg ist zeitlebens für die Freiheit der Philosophie eingetreten, auch darin ein wahrer Schüler des Aristoteles. „Ohne den freien Gedanken gibt es keine Philosophie... Die Philosophie, die kühn genug ist, über das einzelne hinaus den Gedanken des Ganzen und die ihn in der Tiefe bewegenden Gründe zu suchen, sollte unfrei sein wollen oder unfrei sein können? Der größte Philosoph, der je die menschlichen und göttlichen Dinge betrachtete, Aristoteles, erklärte die Philosophie für die freieste der Wissenschaften, für die allein freie.“[1]) Der dies bekannte, konnte mit dem eingeborenen Recht eines wahren Philosophen über „die königliche Betrachtung der Dinge und das Wesen der Wissenschaft“ reden.[2])

Das Hochziel aller Philosophie war ihm, die Versöhnung des Gedankens mit der Empirie zu erreichen; von der Erfahrung sollte aufgestiegen und in ihr das höhere Gesetz nachgewiesen werden.

---

[1]) Neue Jen. Lit. Zeitung 1843, Nr. 45, S. 181.

[2]) Kl. Schr. II. 66—81. Vortrag am 22. Okt. 1857 zur Feier des Geburtstages des Königs Friedrich Wilhelm IV.

Digitized by Google

Im Verfolg dieses Bestrebens wurde durch Trendelenburg die einfache Logik von neuem zu Ehren gebracht; sie sollte das schlichte Rüstzeug alles Denkens ernst und gründlich untersuchen. Reiche Kapitel der „Logischen Untersuchungen", die Noten und Erläuterungen zu den „Elementa logices Aristoteleae" enthalten wertvolle Beiträge zur reinen Logik. Aber schon hier zeigt sich die enge Verbindung der Philosophie mit den Wissenschaften, sie forderten ja die Logik, und diese konnte nur an ihnen aufsteigen. Die Wissenschaften fordern überhaupt die systematische Philosophie. Sie breiten sich durch Beobachtung und Erfahrung aus und suchen durch Erklärung und Konstruktion in die Tiefe zu gelangen, sind jedoch mehr auf den Gegenstand als auf das Verfahren gerichtet und versäumen daher, Rechenschaft über die Methode abzulegen. Damit erwächst der Philosophie eine erste Pflicht: die Prüfung und Reinigung der Methoden, damit sie wie „der Stahl eines mathematischen Werkzeuges" scharf und blank gehalten werden. Jede Wissenschaft bleibt ferner auf das einzelne gerichtet, die Regung zum Allgemeinen wird unterdrückt. Diese hat die Philosophie aufzunehmen und zu vollenden, um was einzeln und für sich begonnen ist, bis auf den Grund des Ganzen fortzusetzen und zu vertiefen, schließlich mit Bedacht ins Absolute hinüberzuleiten. Das sind zugleich durchaus eigene Aufgaben, die der Philosophie volle Selbständigkeit den Einzelwissenschaften gegenüber sichern. Und zur Verteidigung dieses eigenen Berufes trat Trendelenburg jeder Verquickung philosophischer Fragen mit anderen, vornehmlich religiösen (Rechte Hegels, Schelling, Stahl), auch den Übergriffen der Fachwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, scharf entgegen — eine durchaus moderne Forderung.

Die Philosophie stellt zwischen den Wissenschaften und den eigenen Disziplinen den Zusammenhang, und zwar einen genetischen, her, insofern sie innerhalb des Systems einer jeden den Ort anweist und ihre Beziehungen regelt. Trendelenburg dehnt das genetische Prinzip auch auf die Systeme selbst aus, und so gelangte er zur Aufstellung des Prinzips der historischen Kontinuität für die Philosophie: „Die Philosophie wird nicht eher zum Bestande gelangen als bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die

Digitized by Google

Probleme aufnimmt und weiter führt."[1]) Damit nahm Trendelenburg den zuletzt von Leibniz erhobenen Gedanken einer philosophia perennis auf[2]) und lieferte selbst besonders zur Begriffs- und Problemgeschichte manchen Beitrag. Eine erste reife Arbeit war der 1828 im „Rheinischen Museum" erschienene Aufsatz über „Das το ενι ειναι, το αγαθῳ ειναι usw. und das το τι ην ειναι bei Aristoteles". Reiche Sammlungen enthalten ferner die Elementa log. Arist., die „Historischen Beiträge zur Philosophie" und vor allem viele Anmerkungen zu den Paragraphen des „Naturrechts". Er diente damit im Reiche der Philosophie dem auf fast allen Gebieten erstarkten historischen Sinne, hat aber mehr als dem Zeitgeist gehuldigt; denn er zeigte für alle künftige Geschichte der philosophischen Ideen und Systeme auf den hohen Wert der Begriffsgeschichte hin, deren Fülle noch nicht erschöpft ist.

Für Trendelenburg folgte diese historische Betrachtung aus seinem ersten (schon in der Dissertation ausgesprochenen und befolgten) Axiom für eine Geschichte der Philosophie: sie dürfe nicht die Systeme „wie autochthone Geburten des reinen Gedankens" für sich hinnehmen.[3]) Allein dieser wichtige Grundsatz blieb durch die Voraussetzung beengt, daß die zunehmende Mannigfaltigkeit der Beziehungen nicht den innersten Mittelpunkt der sich gleichbleibenden prinzipiellen Fragen oder der verharrenden sittlichen Gründe ändern oder verrücken könne. Die metaphysischen Fragen müssen sich, im Gegensatz zu den durch neue Entdeckungen täglich anwachsenden Erfahrungswissenschaften, im „Alten und Engen" halten.[4]) Auch die philosophische Grundansicht ist bereits gefunden, nämlich die organische Weltanschauung, wie sie im Zeitalter des Dreigestirns Sokrates, Plato und Aristoteles ins Denken eintrat. Alle Arbeit gilt einzig den Problemen, deren Beziehungen, je weiter sie vom Kern sich entfernen, vor allem durch unaufhörlich anwachsende Wechselbeziehungen reicher und reicher werden. Es fordert also dieser Begriff der Entwicklung, den ich im Gegensatz zu einem evolutionistischen den genetischen nennen möchte, einen absoluten Ausgangspunkt, eine ein für allemal gültige Anschauung von der Philo-

[1]) L. II². S. VIII.
[2]) S. Eucken, Geistige Strömungen ³, S. 277.
[3]) Beiträge I. 202.
[4]) Ebenda II. 114f.; vgl. N. 83f.

Digitized by Google

sophie und eine stetige Definition ihres Begriffes, eine Nachwirkung des auch durch den Kantianismus nicht überwundenen Standpunktes der Aufklärung.

Insofern nun aber das im Flusse der geschichtlichen Entwicklung verharrende Element ein rationales ist, die geistige Idee, bewahrt sich Trendelenburg vor einem Versinken in den reinen Historizismus. Schon sein Dringen auf ein System, das ihm so notwendig schien wie ein Haus zum Wohnen, trennt ihn vom konsequenten Skeptiker und vom Relativisten. Das Geschichtliche soll überall mit dem Rationalen verbunden sein, dergestalt, daß sich das Geistige als der Mittelpunkt aller auseinander strebenden Beziehungen, die Idee als das Unzerstörbare, alle Entwicklungen Überdauernde offenbart. Somit lag in Trendelenburgs Philosophie die Möglichkeit einer These vom „Geistesleben" (Eucken), das innerhalb der sich unablässig wandelnden Kultur sich als Welt und Menschen überlegen erweist.

Überhaupt bedeutet die Wendung zur Geschichte, in ihrem weiten und wirkungsvollen Umfange, einen großen Schritt über Kant hinaus, dessen Verhältnis zur Geschichte, selbst zu derjenigen der Philosophie, einen nicht ausgebildeten historischen Sinn offenbart. Während nun die Kantianer — z. T. bis heute — auch dieses Erbteil weiterführten, mündete in die Gedankenwelt Trendelenburgs die von Lessing, Winckelmann und Herder vorbereitete, in seinen Tagen auf fast allen Wissensgebieten sich reich entfaltende historisch-kritische Geschichtsauffassung und -schreibung ein. Wenn auch die Bindung des Entwicklungsbegriffes, seine engere, genetische Form, zeigt, daß die Fessel des Dogmatismus nicht völlig abgeworfen ist, so erhebt sich doch bereits ein von den Tatsachen selbst geleitetes Urteil und wahrhaftes Verständnis für historische Ereignisse und Zusammenhänge. So erreicht die Philosophie Trendelenburgs durch die Einstellung der Geschichte — und daneben nicht zum mindesten durch die Aufnahme der Psychologie — einen bedeutenden Abstand von der kantischen Philosophie, und zwar in Teilen, die eine notwendige Ergänzung der Lehre Kants darstellen und unsre Zeit im besonderen beschäftigen.

Es könnte, flüchtig beurteilt, den Anschein gewinnen, als ob der Materialismus jener Jahre durch das Prinzip der konstruktiven

Digitized by Google

Bewegung sich hätte philosophisch gestützt fühlen können; denn er strebte gerade durch den Begriff der Bewegung eine einheitliche Bewertung des Psychischen und Geistigen an. Aber zunächst war für Trendelenburg der Gedanke nicht im gleichen Sinne eine Bewegung wie für die Materialisten, d. h. nicht gleich der Bewegung im physikalischen Sinne, sondern nur ihr Gegenbild. Ferner trat seine Weltanschauung durch ihr teleologisches Prinzip zum Materialismus in schroffen Gegensatz, führte also zu einem Dualismus, der sich in der Lehre vom unerreichbaren, weil dem Geistigen völlig ungleichartigen und ungleichwertigen, letzten Verhalten der Materie grundsätzlich vom monistisch gerichteten Materialismus abhob. Diese Anschauungen mußten Trendelenburg auch zu einem erfolgreichen Kritiker des Darwinismus machen.

Seine Einwände gegen die metaphysischen Konsequenzen, welche Darwins Werk „Die Entstehung der Arten", dies Buch „lichtvoller Empirie", in Deutschland trieb, enthalten ungefähr das, womit heute allgemein die mechanische Entwicklungslehre widerlegt wird.[1]) Die Lehre von der Entstehung der Arten sei eine Hypothese, die allerdings sich einstweilen bewähre, da sie der Forschung neue wichtige Richtungen zeige, aber sie bedürfe selbst einer ganzen Reihe neuer Hypothesen. So müsse die Materie als die notwendige Energie für ewig gehalten werden. In ihr aber wirkten teleologische Prinzipien. Die Anpassung sei kein Zurechtstoßen von außen, sondern nur ein anderer Name für den bildenden Zweck. Die Vererbung werde aus der Materie, die ja dieselbe sei, nicht verständlich, es müsse auf ein innen treibendes Wesen geschlossen werden. Der Kampf um das Leben sei ein Kampf um Zwecke, er sei „der Erreger der Kraft für den Zweck des Selbst". Wenn man daher auch den Zweck als erzeugendes Prinzip fallen lasse, so bleibe er als erhaltendes, heilendes und vervollkommnendes bestehen. Der Kampf um das Leben werde zum Mittel, und zwar zum Mittel einer Entwicklung zum Bessersein.

Es war der Glaube an die überragende Geistigkeit und den ideellen Wert des Weltprozesses, der Trendelenburg materialistische und mechanische Theorien ablehnen ließ; mit demselben Glauben

[1]) L. II. 1870³, S. 79—93.

Digitized by Google

begegnete er dem Pessimismus Schopenhauers und Hartmanns:[1] Der Auffassung von einer Allgewalt des blinden Willens und des Unbewußten setzte er die vom bewußten Tatgeschehen in allem Denken und jeder Wissenschaft entgegen; der Theorie vom Leid die Hoheit der menschlichen Arbeit, die Adel und Freude verleihe; der Lehre vom Versinken der Welt im Unbewußten den Glauben an einen Fortschritt zum Höheren und Besseren.

In all diesen Stellungnahmen zeigt sich Trendelenburg als Vorkämpfer der großen Ansicht von Philosophie und Wissenschaft. Die Wissenschaften sind vom Menschengeist selbst geschmiedete Kronen, deren Glanz die nackte Erfahrung überstrahlt und den unendlichen inneren Reichtum des einzelnen und der Menschheit an geistigen Werten verkündet; der Beruf des Philosophen ist's nun, sie feiner zu bearbeiten und dabei den großen, alle Einzelarbeit überragenden und in sich beschließenden geistigen Zusammenhang herauszustellen. Darum ist auch die Haltung, die Trendelenburg eingenommen hat — wie mit hohem Recht anerkannt worden ist[2] — für den Gang der Geschichte der Philosophie in Deutschland von großer Bedeutung gewesen: „Wenn heute neben der auf Induktion und Experiment sich gründenden Psychologie und neben den erkenntnistheoretischen Untersuchungen noch immer die Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und der Nachweis ihres Grundes und Zieles als Aufgabe der Philosophie gilt, so gebührt Trendelenburg ein wesentliches Verdienst dazu."

Als eine Richtung seines Denkens, die auch uns mahnt und zur Arbeit ruft, darf besonders sein Streben nach Verkettung des Rationalen und Historischen angesehen werden, noch unmittelbarer rückt Trendelenburg aber durch seine Fassung und Durchführung der Aufgabe der Metaphysik in die Gegenwart hinein.

Wenn sich auch durch die konstruktive Bewegung ein romantisch-dialektisches Moment in die Betrachtung einmischt, so ist doch die alte Ansicht, nach der die Metaphysik, gleichsam von einer höheren Warte aus, die Erscheinungen zu deduzieren habe, von Trendelenburg überwunden. Wo er metaphysische Probleme aufnimmt, da

[1] Vgl. L. II.[3] 1870, 504 ff. 26 f.

[2] Gesch. der Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. I. 2. S. 928.

Digitized by Google

werden sie ihm von den positiven Wissenschaften geboten. Er hat sie selbst aus ihm entfernter liegenden Disziplinen sich erarbeitet und erkennt von der ersten Auflage seiner „Logischen Untersuchungen" an die Vertreter der einzelnen Wissenschaften in diesem Punkte als seine Kritiker an. Das Bemühen all seiner metaphysischen Untersuchungen ging dahin, das Denken innerhalb der Wissenschaften überall als das eine und durchgehende zu erweisen, den Widerstreit der Wissensgebiete durch Hebung des Irrtums und Nachweis der Einseitigkeit zu versöhnen und auf diesem Wege die notwendig metaphysische Einlagerung des Denkens darzutun. Es erscheint mir als ein weiterer Vorzug, daß er ein philosophisches Gesamtbild anstrebte, also ein System, in dem die Metaphysik mit Notwendigkeit einen Platz fand. Denn dieser Abschluß geschah nicht im Sinne des Dogmatismus, sondern aus dem inneren Drang der Persönlichkeit heraus. Und dieser Teil, wo das Persönliche eines Denkers sich enthüllt, ist in der Geschichte der Philosophie von nicht geringerem Werte als Lehrsatz und Theorie. Wer die Metaphysik als Teil der systematischen Philosophie behauptet, sollte nicht nur die Spekulation über metaphysische Fragen frei geben, sondern auch ihre Vereinigung zum harmonischen Ganzen fordern. Denn „ohne eine Metaphysik gibt es philosophische Aphorismen oder einzelne Ansätze zum Philosophieren, aber kein System; jene bleiben ohne sie zerstreut; diese blind."[1])

Das geschlossene Lehrgebäude, das sich Trendelenburg somit schuf, kann auch seinen Einfluß auf die Zuhörer verständlicher machen. Wie sein großer Gegner Hegel hatte er nicht die Gabe eines fesselnden Vortrages, beiden fehlte der „rhetorische Glanz". Doch sprach er nicht stockend und suchend wie Hegel, auch war die Disposition straffer, der Gedankengang strenger gebunden. Wenn trotzdem schon Hegel Hunderte zu fesseln verstand, so lag das in der großartigen Geschlossenheit seines Systems begründet, in seiner beherrschenden Einheit, die alle Zweige wissenschaftlicher Betätigung umfaßte und sie zu regeln beanspruchte. Eine einheitliche Weltanschauung mit festen Handhaben und sicheren Methoden, dazu mit einem hohen sittlichen Gehalt und männlicher Freiheit in der Be-

[1]) Beiträge III. 63.

Digitized by Google

urteilung jeder wissenschaftlichen Regung trug auch Trendelenburg vor und ersetzte die im Augenblick mitreißende Kraft eines glänzenden Vortrages durch die nachhaltiger wirkende Macht eines tief durchdachten geistigen Ganzen, eines organisch gebundenen Systems. Dazu traf die organische Weltanschauung Trendelenburgs mit dem Verlangen vieler zusammen. Wieder waren wie im Hellas des Aristoteles Philosophie und Wissenschaften in ein Stadium eingetreten, wo sie auseinander fuhren, und da sie doch nimmer sich trennen können, mit größerer Sehnsucht nach Vereinigung strebten. Zeiten, die in Kritik und Analyse stark sind, wecken ein gesteigertes Verlangen nach Synthese. In der aristotelischen Philosophie fand sich aber eine solche geistige Durchdringung von Philosophie und exakter Wissenschaft, zugleich eine organisch-synthetische Weltanschauung, die kritisch besonnen anstieg und in den Wissenschaften Grund und Boden nahm. Somit traf die Erneuerung des Aristotelismus auf eine zu ihrer Aufnahme willige Zeitlage, und die Wirkung der Philosophie Trendelenburgs erklärt sich daher vielfach aus den allgemeinen Wirkungsmöglichkeiten innerhalb der aristotelischen Weltanschauung.[1]) —

Insofern nun die Bedeutung Trendelenburgs mehr darin liegt, daß er die reichen Schätze der Philosophie bewahrt hat, sie unversehrt zu überliefern, und daß er angeregt, gefördert und weiter gewiesen hat, anstatt selbst durch ein vom Anstieg her genial entworfenes System die Geschichte der Philosophie zu bereichern, wird von einer Schule Trendelenburgs schwerlich gesprochen werden können. Zahlreich sind allerdings die ihm gewidmeten wissenschaftlichen Arbeiten, die ihm den Dank der Verfasser für empfangene Anregungen abstatten wollen; nicht gering ist die Zahl der Männer, die sich zu ihm als dem Lehrer bekennen, dem sie für die eigene Arbeit das Beste verdanken, aber Schüler in dem Sinne, daß sie auch die grundlegenden erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauungen übernehmen, sind sie nicht. Nur ein einziger kann

[1]) Vgl. Rud. Eucken, Über die Bedeutung der aristotel. Philosophie für die Gegenwart. Akadem. Antrittsrede in Basel. Berlin, 1872 und E. Boutroux, La Grande Enzycl. III. 1886, S. 951 ff., der eine feine Würdigung des Aristotelismus durch einen Vergleich mit dem Kantianismus und dem Evolutionismus erreicht.

Digitized by Google

in diesem Sinne „Trendelenburgianer" genannt werden: A. L. Kym.[1]) Andere, wie J. Heidemann und Rassow, werden zu historisch-kritischen Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte angetrieben, so auch Heyder, der kein direkter Schüler Trendelenburgs war. Die Verbindung der platonisch-aristotelischen Philosophie mit der höheren Schule pflegt im Sinne Trendelenburgs niemand treuer als Gustav Schneider, der sich durch seine Schrift „de causa finali Aristotelea" 1865 als gründlicher Kenner des Aristoteles erwies und die offene Anerkennung seines Lehrers erwarb. In seinem Kommentar zum Phädon hat er die Philosophie Platos meisterhaft um diesen einen Dialog geordnet. Durch seine Lesebücher aus Plato und Aristoteles mit ihren klar gegliederten Einführungen schuf er eine bereits oft ergriffene Möglichkeit, in der Prima ein wirkliches Verhältnis zu den beiden Größten der Griechen zu gewinnen. Auf dem Felde der Logik wurde besonders Fr. Ueberweg von ihm abhängig; auch er behauptete in seiner Logik einen Parallelismus der subjektiven Denkformen mit den objektiven Existenzformen im realistischen Sinne. Andere wiederum, wie Dilthey und Fr. Paulsen, weisen auf Trendelenburg hin, weil sie ähnlichen Zielen zustrebten wie er, weil auch sie für das Ideale im Realen eintraten, es in seiner geschichtlichen Ausprägung und Entwicklung darzustellen und in der Gegenwart zu vertreten suchten. Dazu fesselte auch sie, ähnlich wie den Kirchenhistoriker G. L. Plitt,[2]) mehr die Persönlichkeit des feinsinnigen Philosophen, als daß sie Schüler seiner Philosophie geworden wären.

Der Einfluß der aristotelischen Studien und der organischen Weltanschauung dürfte am wirksamsten in Franz Brentano, Otto Willmann, Gustav Teichmüller und vor allem in Rudolf Eucken nachleben.

Brentano teilt mit Trendelenburg die Überzeugung, daß der mächtige Geist des Aristoteles noch heute fördernd auf die Forschungen einzuwirken vermöge, und ist ein Erbe der Trendelenburgischen Weise immanenter Kritik. Auch sucht er in der Konsequenz der aristotelischen Prinzipien eine idealistische Weltanschauung

[1]) S. oben S. 159. [2]) Über ihn vgl. A. Hauck in der „Allg. Deutschen Biographie" XXVI. 304—307 und Bratuscheck, S. 502.

Digitized by Google

zu entwickeln, die Aristoteles nur deswegen nicht selbst entworfen habe, weil er zu der beabsichtigten ausführlichen Darstellung seiner Metaphysik nicht gekommen sei.[1])

Otto Willmann erklärt sich in seiner „Didaktik" als Anhänger der organischen Weltanschauung, „welche Platon und Aristoteles begründet haben und die Trendelenburg, ihr Erneuerer, als die organische bezeichnet hat".[2]) Und aus ihr entnimmt er den Antrieb zur Aufstellung und Gestaltung eines organisch-genetischen Lehrganges gegenüber einem didaktisch-technischen. Er übernimmt auch, z. B. für die Verbindung der Sittenlehre und der Sittengeschichte, die von Trendelenburg stets geforderte Verbindung des Historischen mit der Idee[3]) und hat für seine „Geschichte des Idealismus" durch Trendelenburgs Vorlesungen über Geschichte der Philosophie wichtigste Anregungen empfangen.[4]) Im abschließenden Urteil über die aristotelische Lehre hält auch er sich an das, was ihr mit der platonischen gemeinsam ist. Es seien auf die beiden Denker zwei wahre Ansichten verteilt, die zusammengenommen werden müßten.[5])

Bei Willmann, auch bei Brentano, erklärt sich die Wertschätzung des Aristotelikers Trendelenburg nicht zum kleinsten Teile aus dem katholischen Standpunkte, der sich in der neuesten Zeit durch Wiederbelebung des Thomismus philosophisch zu festigen strebt. —

Durch die platonischen Elemente der „organischen Weltanschauung" fühlten sich besonders E. Bratuscheck und Gustav Teichmüller zu Trendelenburg hingezogen. Bratuscheck ist aber außerdem von Schleiermacher und Boeckh stark beeinflußt. Er bezeichnete es als seine Lebensaufgabe nachzuweisen, daß bereits im Platonismus die ewigen Prinzipien aller Erkenntnis zu einem für alle Zeiten klassischen System vereint seien und daß keine Philosophie besser als die platonische geeignet sei, in der Gegenwart „den Vernunftglauben mit den Naturwissenschaften und den Konfessionen zu versöhnen".[6])

---

[1]) Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, 1911, 38. 164f. — Aristoteles und seine Weltanschauung, 1911.

[2]) a. a. O. 1903.[3] II. 274. [3]) a. a. O. I. 66.

[4]) S. Aus Hörsaal und Schulstube, 1912[2], S. 11. Vgl. Gesch. d. Idealismus III. 676f. [5]) a. a. O. I. 562—564.

[6]) S. Philosophische Monatshefte VII. S. 463, und: Die Bedeutung der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, 1873, S. 16.

Digitized by Google

Gustav Teichmüller darf vor allem wegen seiner Studien zur Geschichte der Begriffe als Schüler Trendelenburgs betrachtet werden. Dabei gelangt er über den bereits von Trendelenburg zu Plato zurückgebogenen Aristotelismus, während sein Lehrer mehr Aristoteliker blieb, zu der Auffassung, die ganze aristotelische Lehre sei „durchweg Platonismus, nur exakter systematisiert", Aristoteles neben Plato nur wie der Mond neben den Sternen.[1]) In seinen systematischen Arbeiten ist Teichmüller jedoch stärker durch Lotze beeinflußt als durch Trendelenburg. Auch ein anderer Lotze-Schüler, J. Baumann, ist Trendelenburg näher getreten.[2])

Rudolf Eucken möchte ich aber nicht nur als den größten Schüler Trendelenburgs bezeichnen, sondern auch als denjenigen, den die erhaltene Anregung und Förderung dazu befähigten, von der organischen Weltanschauung aus zu einem eigenen System zu gelangen, so daß in Eucken eine von unsrer Zeit geforderte neue Synthese erreicht ist, die Trendelenburgs Lebenswerk in wichtigen Teilen vorbereitete. Wie dieser Weg verläuft — was ausführlich zu zeigen, Aufgabe einer eigenen Arbeit wäre — sei hier nur angedeutet.

Nach grundlegenden, tief in das System eindringenden Untersuchungen über die aristotelische Philosophie pflegte Eucken besonders die Begriffsgeschichte, zu der kaum einer reichere und originalere Beiträge geliefert hat als er. Diese geschichtlichen Studien wurden von ihm nicht aus einem grammatischen, rein philologischen Interesse angestellt, sondern um hinter den die Begriffe prägenden und sie umgestaltenden schaffenden Geist zu kommen und aus ihnen die Weltanschauungen im Wandel der Zeiten herauszulesen. Somit wurden diese Forschungen wertvollste Vorarbeiten für die Geschichte der Philosophie, die historischen Arbeiten insgesamt aber für das eigene philosophische System. Denn nirgends kommt das Streben der Menschheit nach einem neuen Sein, einer neuen Welt deutlicher zum Ausdruck als in der Geschichte; hier drängt sich „ein tieferes Verlangen des Menschenwesens nach Teilnahme an der Unendlichkeit und Ewigkeit" hervor.[3]) Darum wirft sich auch Eucken mit aller Kraft seiner Persönlichkeit dem die neueste Zeit vielfach

[1]) Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874, S. VI. [2]) Bratuscheck, S. 502.
[3]) Grundbegriffe der Gegenwart, 1893², 87.

Digitized by Google

beherrschenden Entwicklungsgedanken entgegen.[1]) An Stelle einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtung verlangt er, man solle in ihm das innere Gesetz, eine eigene Notwendigkeit der Dinge suchen, fordert er eine Betrachtung vom Ganzen der Natur. „Das Allgemeine und Zeitlose muß die Grundlage bleiben und sich an jeder Stelle des Ganzen erweisen. Die Vergangenheit wäre uns unzugänglich ohne eine in der Veränderung beharrende Natur des Menschen und der Dinge. Nicht nur muß die Sonne Homers auch uns leuchten, wir müssen sie auch mit denselben Augen ansehen." Und wie Trendelenburg in der Arbeit aller Wissenschaft das Eine, schaffende Denken fassen wollte, so sieht auch Eucken besonders in aller wissenschaftlichen Arbeit eine „zeitlose Ergreifung", welche die Idee des Werdens ergänzen müsse. Und er verweist auf Aristoteles, der auf das στῆναι im ἐπίστασθαι hingewiesen habe.[2]) So entwickelt sich seine neue These von einem „Geistesleben", an dem der Mensch durch seine Arbeit Anteil gewinnt und das dem Strebenden in der hastenden, unruherfüllten Gegenwart die Ruhe und den Frieden des Ewigen verleiht. Es entfaltet sich in der Geschichte, ist aber nicht aus ihr erwachsen. Es ist das Ewige in jedem vorüberfliehenden Augenblick, die Macht, die jedem Sein und jeder Zeit überlegen ist, dem Menschen den wahren Halt gibt und ihm ermöglicht, „dem Ganzen der Zeit gegenüberzutreten und es auf einer höheren Lebensform zu umfassen".

Damit sind wichtige Gedanken der organischen Weltansicht fortgeführt, und vertieft: die Begriffsgeschichte, die Forderung einer Verknüpfung der Idee mit der geschichtlichen Ansicht, die Überordnung der intellektualistischen Ansicht — „kein echtes Geistesleben ohne eine charakteristische Gedankenwelt, keine Gedankenwelt aber ohne kräftige Aufbietung des Intellektes"[3]) — der Abschluß des Systems im Sinne eines Idealrealismus; denn der neue Idealismus, zu dem sich Eucken bekennt, soll „in der Entwicklung der eigenen Art zugleich den Wahrheitsgehalt des Realismus anzuerkennen" vermögen.[4]) Er soll „anerkennen", nicht sich von ihm aus aufbauen — das be-

[1]) Vgl. zum folg. a. a. O. 112ff.; Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904, S. 198ff. [2]) Grundbegriffe a. a. O. 107.
[3]) Geistige Strömungen a. a. O. 48. [4]) a. a. O. 78.

Digitized by Google

kundet eine stärkere Neigung zum Platonischen, ebenso wie bei Willmann, Bratuscheck und Teichmüller. — Der Aristotelismus Trendelenburgs ist in seinem Sinne von keinem seiner Schüler fortgeführt worden. —

Neben Trendelenburgs Idealrealismus stellte sich derjenige Lotzes, dessen Einfluß auf Teichmüller erwähnt ist. Auch Eucken[1]) fühlt sich Lotze verwandt: durch ihn (und Ritschl) habe die Emanzipation des Geisteslebens von der Außenwelt begonnen.

Trendelenburg hat zum System Lotzes, dessen Bedeutung er früh klar erkannte,[2]) nicht ausdrücklich Stellung genommen, er hätte ihm jedoch in der Grundstimmung vielfach beipflichten können, weniger in der theoretischen Beweisführung. Wenn Lotze z. B. die Beziehungen, in denen Dinge zueinander stehen, in die Dinge selbst hineinverlegt, so ist das eine Metaphysik der Trendelenburgs ähnlich, nur daß dieser durch die Annahme eines Parallelismus zwischen Denken und Sein, Lotze durch seine religiös und künstlerisch bestimmte, absolute Überordnung des Geistigen über das Natürliche zu ihr geführt ward. Und doch mußte Trendelenburg Lotze zustimmend anführen, als er von der unüberbrückbaren Kluft zwischen dem materiellen Element und der Empfindung sprach.[3]) Damit anerkannte er jedoch nicht den universellen Mechanismus innerhalb der Natur als von dem höheren, zugleich selbständigen, seelischen Leben ewig geschieden; denn „Mechanismus und Organismus haben den Zweck gemeinsam“[4]), also treibt auch im Mechanischen bereits der Gedanke.

Mehr fühlte sich Trendelenburg zum Idealrealismus Leibnizens hingezogen.[5]) Auch Lotze ist diesem durch seine Vertiefung des mechanischen Geschehens ins methaphysische verwandt; davon daß er die Quelle der Mechanik in der Metaphysik aufgedeckt habe, schrieb ja Leibniz mit besonderem Stolz.[6]) Trendelenburg fand aber in Leibniz unter den älteren Philosophen der neuesten Zeit u. a. einen historischen Sinn ausgeprägt, der ihn weit über die meisten späteren

[1]) Grundbegriffe a. a. O. 38 ff. [2]) Vgl. Max Wentscher, Hermann Lotze I. 1913. S. 113. 127. [3]) L. II.[3] 1870, 102. [4]) a. a. O. 144.
[5]) Zu den hier gestreiften Problemen ist z. T. zu vergleichen: Carl Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, 1913, und zu Kant außerdem das glänzendste Buch der neuesten Kantliteratur: P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, 1911. [6]) Nach Menzer, S. 19.

Digitized by Google

stellt; er hatte volles Verständnis für die Größe und Bedeutung der aristotelischen Philosophie. Dazu kam das Streben nach Vereinigung der mechanischen und teleologischen Prinzipien, so daß Trendelenburg in ihm einen Vertreter der organischen Weltanschauung, des Platonismus in seinem Sinne, erblicken durfte. Was ihn aber vor allem von Leibniz scheidet, ist die Fassung der metaphysischen Aufgabe; sie war bei Leibniz noch religiös und ontologisch gebunden.

Die Versöhnung der Gegensätze von Natur und Geist in der Transzendentalphilosophie blieb Trendelenburg im letzten Grunde verborgen, weil er sich allein an den nicht geringen subjektiven Einschlag im Systeme Kants hielt. Freilich ist Trendelenburg gelegentlich zu Schlüssen gelangt, die ihn einer Richtung des Neukantianismus und ihres Idealrealismus nähern, so, wenn er lehrt: „Das Subjektive und Objektive drückt nicht zwei koordinierte Arten aus, welche einander ausschließen, wie sich etwa als Arten des Parallelogramms Quadrat und Rhombus einander ausschließen; denn die Figur, die ein Quadrat ist, kann kein Rhombus sein, sondern das Subjektive und Objektive bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung.“ [1]) Dennoch ist die Kluft mächtiger als diese im Grunde anders fundierte, daher nur scheinbar verbindende Brücke. Trendelenburg muß entschieden ablehnen: Das Verharren im Prozeß, die Vergötterung der Methode auf Kosten der Sache, den unhistorischen Sinn und die damit verbundene, dem freien philosophischen Sinn widerstrebende Unduldsamkeit anderen Richtungen gegenüber, nicht zuletzt den Versuch, die Metaphysik als Wissenschaft überhaupt zu leugnen.

Unser Philosoph würde sich heute einmal neben den platonisch gerichteten Idealrealismus stellen, der sich zum Teil aus seiner Philosophie entwickelt hat, sodann etwa neben den durch Wundt vertretenen, dem sich, oft auch von anderen Quellen her gespeist, der „kritische Realismus“ nähert. Selbst die voluntaristische Wendung hätte den Aristoteliker weniger befremdet, vertrat doch auch er in der Psychologie eine Aktualitätstheorie, nur daß er noch nicht den Willen als ein Urphänomen neben das Denken stellte. Die Hauptforderung jedoch, die Wundt [2]) an einen Idealrealismus stellt, ist von

[1]) Beiträge III. 222. [2]) Einl. in die Phil., 1904³, S. 402.

Digitized by Google

der Philosophie Trendelenburgs zu ihrer Zeit erfüllt worden. Sie war realistisch in dem Sinne, „daß sie nicht abseits von dem positiven Wissen ein scheinbar logisches, in Wahrheit aber völlig phantastisches Begriffsgebäude errichtete, sondern daß sie die realen Wissenschaften und die in ihnen geübten und bewährten Methoden zu ihrer Grundlage nahm, um auf solche Weise der Forderung nach einer wissenschaftlichen Philosophie wahrhaft gerecht zu werden". Der ideale Anteil wird dann stets aus der Betrachtung der Prinzipien erwachsen, die auf die metaphysische Einlagerung unseres Denkens und Erkennens hinweisen. Wenn wir diesen Teil der Philosophie Trendelenburgs ablehnen mußten, so geschah es doch erst nach einer umfassenden Würdigung vom geschichtlichen Standpunkte aus und unter Anerkennung der Grundstimmung.

Jeder, der sich zum Idealrealismus bekennt, wird den realistischen Anteil dem Reiche der Wissenschaften seiner Zeit entnehmen, mit ihnen sich wandeln und wachsen, den idealen aber aus den Quellen des eigenen Innern schöpfen — nicht führerlos, doch so, daß jede Entscheidung von der Persönlichkeit selbst bestimmt wird. Dann ist der Idealismus die Reaktion des Geistigen dem Natürlichen, des Lebens dem Wissen, des Persönlichen dem Unpersönlichen gegenüber. Sein Wert wird allein von der Persönlichkeit geprägt, von ihrer schöpferischen Kraft. Danach ist auch Trendelenburgs Lebensarbeit zum letzten zu bewerten, von dessen Persönlichkeit als Philosoph in Jahrzehnten, die von Materialismus, Skeptizismus und Pessimismus weithin beherrscht waren, das Wort gilt, das Aristoteles von Anaxagoras sprach: *νηφων εφανη παρ' εικη λεγοντας.*

Digitized by Google

Namenverzeichnis.

(Die mit * bezeichneten Zahlen weisen auf Anmerkungen hin.)

Ahrens 104.
Aicher, S., 152.
Anaxagoras 100. 163. 206.
Anaximander 175*.
Aristoteles 2ff. 13. 24. 34. 36. 38f. 43. 59. 61f. 77f. 81. 84ff. 97f. 100f. 103ff. 108. 120. 122—149. 152ff. 164. 168ff. 175f. 189ff. 194. 199ff. 206.
Augustin 117. 122.
Baco 125.
Baer, K. v. 191.
Baumann, J. 176*, 202.
Bekker, Im. 4. 137f. 140.
Becker, K. F. 52.
Berger, J. E. v. 3. 113. 118. 120—122. 139. 167f. 172. 174. 182*.
Bergmann, Jul., 151*. 159*.
Bernays 138.
Biese, Fr. 138.
Boeckh, 3ff. 119. 126*.
Bonitz 12*. 138. 160. 175*.
Brandis, Ch. A. 4f. 137f. 154*.
Bratuscheck, E. 12*. 40*. 134. 159*f. 189. 201. 204.
Bredow, G. G. 1f.
Brentano, Fr. 200f.
Bruder, Jak. 124ff. 130*.
Bruno, J. 144*.
Buchholz, G. 87.
Budde, Fr. 124.
Buffon 120.
Busse, Ad. 140*.
Carteſius 17. 39. 165.
Capelle, W. 134*.
Cohen, H. 150f. 160*.
Couſin 190.
Cuvier 41. 65. 178.
Dahlmann, Fr. Chr. 140.
Darwin, Ch. 196.
Demokrit 32. 100. 163.
Devantier 12*.
Dilthey, W. 200.
Drobiſch 161f. 185.
Ebbinghaus, H. 85. 166*f.
Empedokles 32. 43. 163.
Erdmann, J. E. 158. 184.
Eſſen, E. 140.
Eucken, R. 12*. 194*. 195. 200. 202ff.
Fechner, G. Th. 32. 176f. 188.
Fichte, J. G. 2. 107. 120f. 150f. 172. 181f.
Fichte, J. H. 157.
Fiſcher, Kuno 136. 151. 158*ff. 173f.
Fries 151. 159*.
Gabler, G. A. 6. 154. 158. 160.
Galilei 165. 166*.
Gans 4.
Gerhard, Ed. 110*.
Geulinx, Arn. 17.
Goethe 170*.
Görland, A. 130*.
Grapengieſſer, C. 159*.
Grimm, Jak. 55.
Gundling 124.
Harnack, Ad. 12*.
Hartmann, Ed. v. 197.
Haym 189.
Hegel 2ff. 27. 30. 36f. 39. 61. 67. 120. 125*. 132ff. 139*. 149. 151. 154—161. 163. 173. 175. 182. 187. 198.
Heidemann, J. 200.
Heraklit 51. 127*. 163. 176.
Herbart 7. 17f. 37. 83f. 86. 89. 94. 102. 105. 131f. 137. 151. 161f. 165.
Herder 195.
Hermann, G. 3. 119. 139.
Heyder, K. L. W. 175*. 200.
Heyne 2.
Hippokrates 178.
Humboldt, W. v. 55. 65.
Hutcheſon 126.
Jacobi, Fr. H. 1f. 94.
Ihering 184*.
Kant 3. 7. 20f. 24. 27. 29ff. 36—38. 58. 82. 86. 88f. 98ff. 102f. 105. 107. 119. 126f. 129ff. 149—154. 158. 163. 165. 167f. 170f. 195. 205.
Kepler 22.
König, G. L. 2f.
Kopernikus 165.
Krauſe 104.
Kriſche 138.
Kym, A. L. 159*. 200.

Digitized by Google

Lange, F. A. 52. 129.
Leibniz 7. 24. 68. 86. 124. 132. 144*. 158. 170*. 194. 204 f.
Lenz, M. 4*. 12*. 188.
Lessing 124. 195.
Leukipp 32. 163.
Liebmann, O. 151.
Lipps, Th. 57. 61*.
Lotze 188. 202. 204.
Luther 122. 158.
Maier, H. 154.
Mandeville 126
Marbach 188.
Melanchthon 104. 122 ff.
Meumann, E. 55*. 167*.
Michelet, K. L. 5. 134. 158. 187 f.
Mill, J. St. 42. 61*.
Montaigne 126.
Müller, Joh. 191.
Nagler, v. 4 f. 11.
Natorp, P. 85. 130*. 150. 166*f. 174.
Olshausen, J. 7.
Parmenides 163.
Paulsen, Fr. 7. 138. 200.
Pestalozzi 170*.
Plato 13. 23. 36. 43. 97. 103 ff. 125 ff. 131 ff. 139—149. 163 f. 168. 170. 175*. 176. 181. 189. 191. 194. 200 ff.
Plitt, G. L. 200.
Prantl, K. 8. 12*. 135 f. 154*. 160 f.
Pünjer, R. 152*.
Pythagoras 128. 143. 170*.
Quäbicker, R. 159*.
Ramus, Petrus 123.
Ranke, 10. 65. 140.
Rassow 200.
Raumer 7.
Ravaisson, F. 190.
Reinhold, E. 3. 52. 120*. 130.
Riehl, A. 154*.
Ritter, A. 12*.
Rose, V. 138.
Rosenkranz, K. 11. 158. 160.
Ruge, A. 158. 187 f.
Schelling 2. 18 f. 47. 114. 120. 131. 149 ff. 174. 193.
Schleiermacher 3. 18 ff. 47. 57. 104 f. 109. 114. 137. 171.
Schlosser, J. G. 1 f.
Schneider, Gustav 200.
Schopenhauer 76*. 96. 99. 108. 151. 197.
Schulze, Joh. 5. 7. 11.
Schwarz, H. 26.
Schwegler, A. 135.
Sentroul, Ch. 153.
Siebeck, H. 142*. 152*. 168*.
Siebert, O. 185.
Sigwart 61*.
Slevogt 123.
Smith, A. 88.
Sokrates 127. 181. 194.
Spengel, L. 138.
Spinoza 7. 18. 39. 68. 86. 90. 136. 162.
Stahl, Fr. J. 104. 110. 193.
Stahr, Ad. 138.
Steffens 3. 6.
St. Hilaire, Barth. 190.
Stein, H. v. 127*. 144*.
Stobäus 86.
Stolberg, Fr. L. 1 f.
Strümpell 161 f.
Teichmüller 162. 173*. 200—202. 204.
Tennemann, W. G. 128 f. 142.
Theophrast 169.
Thomasius 124.
Thomson, J. J. 165.
Tiedemann, D. 127 ff.
Torstrik, Ad. 140.
Ueberweg, Fr. 52. 55*. 184. 200.
Veit, O. 95*. 175*.
Voigt, Mich. W. 130 f. 140.
Voß, J. H. 1 f.
Wachsmuth 4.
Warburton 128.
Weisse, Chr. H. 134 f. 140. 154*. 157.
Wellstein, Jos. 166*f.
Werder 157 f.
Willmann, O. 6 f. 176*. 188*. 200 f. 204.
Winckelmann 195.
Wolf, Fr. A. 1.
Wolff, Chr. 81.
Wundt, W. 42. 54*. 61*. 64. 69. 85. 166*f. 205 f.
Zeller, Ed. 135. 142*. 185. 190.
Ziehen, Jul. 7.

Von demselben Verfasser erschien:

Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts. 130 S. Leipzig, 1908. 4.40 M.

Die Schrift untersucht, welchen Gewinn die Psychologie und Philosophie W.'s für die moderne Geschichtswissenschaft liefern, wenn man ihre Prinzipien einführt. Diese Betrachtung schließt sich an eine Untersuchung des Entwicklungsgedankens an und verfolgt ihn durch alle von W. behandelten Gebiete: organische und geistige Entwicklung, Erkenntnistheorie, Völkerpsychologie, Sitte und Geschichte. Den Schluß bildet die Darlegung einer teleologischen Ideenlehre.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

24Mar'61KC	REC'D LD
IN STACKS	JUN 3 1963
APR 10 1961	MAY 13 1976 4 6
	REC. CIR. MAR 8 '76
REC'D LD	REC. CIR. AUG 13 1981
APR 18 1961	
12Mar'62GN	
REC'D LD	
JUN 2 1962	
5 [illegible]	

LD 21A–50*m*-12,'60
(B6221s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C046760414

289238

Petersen

B3158

P4

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google